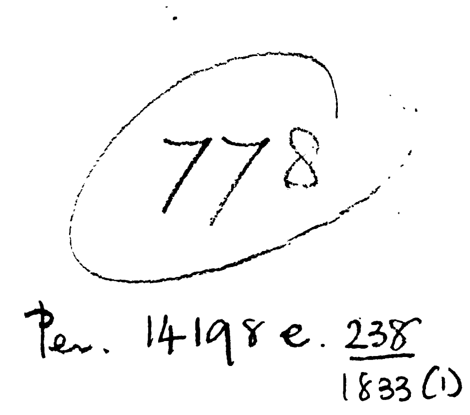



778
Per. 14198 e. 238
1833 (1)

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1 8 3 3.

Sechster Jahrgang.

Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 3 3.

# Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

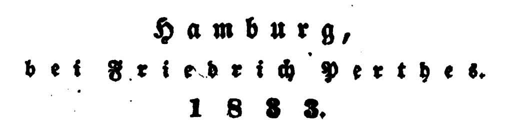
von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 erstes Heft.





Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1833.

# Abhandlungen.

1.

# Vorwort zu theologischen Charakteristiken.

Von

**Dr. C. Ullmann.**

Die in diesem Hefte mitgetheilte schöne biographische Skizze über die Bildung und das Wirken des ehrwürdigen Bischofs Münter vom Herrn Confessionarius Dr. Mynster in Kopenhagen gibt mir die erwünschteste Veranlassung, bei Eröffnung des sechsten Jahrgangs unserer Studien statt alles Apologetischen und Polemischen, was anderwärts üblich ist, einen Vorschlag über künftig zu gebende theologische Charakteristiken mitzutheilen, wodurch, wie ich hoffe, das Gebiet der Studien wenigstens intensiv erweitert und auf eine anziehende Weise bereichert werden soll.

Allerdings scheint der Augenblick diesem Vorhaben nicht günstig. In einer Zeit, wo so viele zerstörende Kräfte in der natürlichen und sittlichen Ordnung der Dinge walten, wo sich die Todtenglocken und der Freiheitsruf zu schauerlichen Tönen mischen, wo das Leben auch der ausgezeichnetsten und höchstgestellten Menschen wie von stürmenden Fluthen verschlungen wird und kaum eine Spur zurückläßt, wo überhaupt mit rasender Eile eine Erscheinung die andere treibt und verdrängt, und der ruhigen, sinnigen Betrachtung kaum noch ein stiller Raum im Leben gegönnt ist — in einer solchen Zeit könnte man es für thö-

richt halten, mit einem Wunsche vor das theologische Publikum zu treten, der sich gerade auf die unbefangene, keinem Parteizweck dienende Schilderung edler und wirkungsreicher Hingeschiedener bezieht. Dennoch kann ich mich nicht enthalten, meinen Wunsch auszusprechen, und hoffe selbst, tiefer erwogen, in der gegenwärtigen Lage der Dinge eine Rechtfertigung dafür zu finden.

Wenn es in der That eine sittliche Weltordnung gibt und ein Gott in der Geschichte lebt, so kann doch der Gang der Dinge, wie dunkel und verwirrt er auch jetzt vor uns liegen mag, nicht zu endlicher Zerstörung, zu dauernder Entzweiung und Verwilderung, sondern er muß jederzeit und auch jetzt wieder zur Erhaltung und Ordnung, zur höheren Einheit und schöneren Gestaltung des Lebens hinführen. Es muß aus allen Erschütterungen und Umwandlungen doch zuletzt ein gereinigtes und veredeltes Positives als das befriedigende Resultat für die Folgezeit hervorgehen. Dieses entwickelt sich aber als etwas Menschliches nothwendig im Zusammenhang mit Früherem, in geschichtlicher Fortbildung; denn selbst durch Revolutionen wird der Zusammenhang nicht geradezu abgebrochen, sondern nur verhüllt. Wer allen Zusammenhang mit der früheren Zeit, alles geschichtliche Leben aufheben und geradezu von vorne anfangen will, der erfährt sicher über kurz oder lang, daß er auf Sand gebaut hat. Die Vergangenheit darf uns — warum hätten wir sonst einen so tief eingepflanzten Sinn für dieselbe? — nie verloren gehen, sondern muß ihren guten und gesunden Bestandtheilen nach in die Gegenwart und Zukunft hineinwachsen, muß immer wieder für das kommende Geschlecht erweckt und belebt werden. Dieß geschieht aber durch echte, geistvolle, das Leben wirklich zur Anschauung bringende Geschichte, und namentlich durch Schilderungen ausgezeichneter, bedeutend wirksamer und ihre Zeit repräsentirender Männer. Es fordert also gerade die Zeit einer eigenthümlichen Gestaltung wie die

unsrige, wie sehr auch das Treiben auf der Oberfläche damit in Widerspruch zu stehen scheint, doch ihrem tieferen Bedürfnisse nach zur Wiedererweckung großer Männer der Vorzeit und zur Lebendigerhaltung eben Dahingeschiedener durch Wort und Schrift auf, und dieses Bedürfniß thut sich auch bei den besseren Zeitgenossen auf eine sehr entschiedene Weise kund. Auch wir möchten demselben entgegenkommen und hoffen etwas zur Befestigung und Förderung des wahren theologischen Geistes und zur gediegenen Entwickelung des Lebens beizutragen, indem wir — ich setze unbedenklich die Zustimmung der übrigen verehrten Mitherausgeber voraus — indem wir vorschlagen, in Zukunft theologische Charakteristiken zu einem stehenden Artikel in unserer Zeitschrift zu machen, so daß jeder Jahrgang deren einige oder wenigstens eine bringen soll. Indem ich nun diejenigen ehrenwerthen Gelehrten, die sich dazu berufen und geneigt fühlen, zu Beiträgen dieser Art dringend auffordere, erlaube ich mir, ohne damit einen Maaßstab vorzeichnen oder dem Besseren irgendwie vorgreifen zu wollen, meine Gedanken über diesen Gegenstand hier niederzulegen, um noch bestimmter anzudeuten, was mir vorschwebt.

Zu Charakteristiken, wie sie hier in einer allgemeinen theologischen Zeitschrift beabsichtigt werden können, eignen sich vorzugsweise solche Männer, die eine eigentlich theologische Bedeutung haben, die eine bestimmte Gesinnung und Strebung repräsentiren und in dieser Beziehung unter ihren Zeitgenossen durch Leben, Wort und Schrift gewirkt haben. Die Gelehrsamkeit als Besitz vieler und gründlicher Kenntnisse ist ein großes Gut, aber immer nur ein relatives; sie ist eine nothwendige Bedingung des Theologseyns und unterscheidet allerdings den Theologen so wesentlich von dem Nichttheologen, daß, wer nicht gelehrt ist, auf den Namen des erstern nicht Anspruch machen und ein tüchtiger Theologe der wahren, geistig verarbeiteten Gelehrsamkeit nie zu viel besitzen kann; aber das

aus Büchern zu Lernende ist es doch nicht an und für sich, was den echten Theologen constituirt, sondern dieß ist das geistige Band, wodurch alle Kenntnisse zu einem lebendigen Ganzen verknüpft sind, die Richtung, die sie im Dienste der Religion erhalten, das höhere Leben, in das sie aufgenommen und von dem sie getragen werden. Wenn irgendwo, so ist es hier der Geist, der lebendig macht, und der über den Wassern der Gelehrsamkeit schweben muß, um ihnen Gestalt und Wirkungskraft zu geben. Wer aber wahren Geist hat, bei dem wird sich derselbe als das Leben erzeugende Princip, als das Ursprüngliche, immer auch in einer mehr oder minder kräftigen Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit offenbaren; ein solcher wird nie schlechthin von einem Meister abhängen oder einer Schule angehören, sondern, ein Mann für sich, durch sich selbst seinen Standpunkt einnehmend, wird er auch innere eigenthümliche Wirkungen in seinen näheren und entfernteren Umgebungen hervorbringen. Solche Männer, lebendige, selbstständige und einflußreiche Vertreter des theologischen Geistes und Lebens, in denen eine in der Zeit vorhandene religionswissenschaftliche Bestrebung wie eine Pyramide in ihrer Spitze ausgeht, sie sind es zunächst, deren Schilderung wir hier beabsichtigen, weil nur die Darstellung solcher eigenthümlichen wissenschaftlichen Erscheinungen ein tieferes Interesse erregen und fruchtbar wirken kann. Indeß ist doch, wie gesagt, die Gelehrsamkeit etwas wesentlich zur Theologie Gehöriges und Unentbehrliches, und es können sich Männer durch großartige, erfolgreiche Förderung der zur Theologie erforderlichen Gelehrsamkeit hohe Verdienste erwerben, auch wenn der eigentlich theologische Geist nicht so kräftig und erregend bei ihnen hervortritt. Sie können treffliche und glückliche Arbeiter für historische und philologische, wenn auch nicht unmittelbar für religiöse Wahrheit seyn. Die Wahrheit aber dient der Wahrheit, und durch jeden scientivischen Fortschritt, selbst wenn er unmit-

telbar, kein religiöses Moment enthielte und sogar augenblicklich mißbraucht würde, kann doch zuletzt die religiöse Wahrheit nur gewinnen. Der große Gelehrte also, der für die eine lebt, ist in der Hand der Vorsehung immer auch ein Werkzeug für die andere. Deßhalb mögen hier auch ausgezeichnete Gelehrte, die ihre Bemühungen der Theologie widmeten und vielleicht nur mittelbar auf ihre bessere Gestaltung einwirkten, durch Darstellung ihrer Thätigkeit freudig anerkannt und geehrt werden, aber stets auch nur solche, die sich wirklich durch große und eingreifende Leistungen hervorgethan und verdient gemacht haben. Da unsere Zeitschrift vorzugsweise der wissenschaftlichen Theologie gewidmet ist, so gehören praktische Theologen, für deren Charakteristik ohnedieß andere Blätter einen Theil ihres Raumes bestimmen, nur dann in unsern Kreis, wenn sie so gewirkt haben, daß aus ihrer Thätigkeit oder aus ihren Schriften etwas Neues und Eigenthümliches für die Grundsätze der theologischen Praktik resultirt, daß sie also mittelbar oder unmittelbar etwas zur Weiterförderung der Wissenschaft beigetragen haben. Vielleicht dürfte es aber nicht unfruchtbar und in jedem Falle würde es sehr interessant seyn, wenn auch solche Männer hier zur Sprache kämen, die nicht eigentlich Theologen waren, die aber auf den Gang der allgemeinen Bildung und damit zugleich auf die Gestaltung der sittlichen und religiösen Denkweise einen entscheidenden Einfluß ausgeübt oder als bedeutende politische Personen die Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse, sey es günstig oder ungünstig, bestimmt haben. Es könnte also das Verhältniß großer Dichter, wie Dante, Shakspeare, Klopstock, Novalis, Schiller, Goethe — großer philosophischer Schriftsteller, wie Spinoza, Leibnitz, Lessing, Kant, Jacobi, Fichte — großer Staatsmänner und Fürsten, wie Carl V., Joseph II., Friedrich II. — solcher Männer Verhältniß zum Christenthum, zur Theologie

und Kirche könnte auch in größeren vergleichenden Zügen geschildert werden.

Ohne Zweifel wird es als zweckmäßig betrachtet werden, wenn wir diese Charakterzeichnungen vorzugsweise auf Verstorbene beschränken. Der Hingeschiedene erhebt sich über die Schranken einer falschen Vorliebe und einer engherzigen Mißgunst, er zwingt beinahe von selbst das edlere Gemüth zu einer unbefangenen und doch hochsinnigen Betrachtung, zu einer reinen Auffassung und würdigen Darstellung; auch ist seine Lebensbahn abgeschlossen, bietet ein Ganzes dar, und läßt über den Werth, ja zum Theil schon über den Erfolg seiner Bestrebungen ein umfassendes Urtheil zu. Todtengerichte im menschlichen Sinne des Wortes, im Bewußtseyn eigener Mangelhaftigkeit, ohne Anmaßung und Bitterkeit, mit Ernst und Milde, mit unbestochener Gerechtigkeit und Freimüthigkeit abgehalten, wie es sich für den geziemt, der selbst als Sterblicher einem ausgezeichneten Hingeschiedenen gegenüber steht, solche Gerichte, in denen sich offene Wahrheit und schonende Liebe gatten muß, möchten und sollten diese Schilderungen seyn. Das Alles aber wird am sichersten erreicht, wenn der Geschilderte schon vom Schauplatz abgetreten, den nächsten persönlichen Beziehungen und Interessen entrückt ist. Es kann freilich unter gewissen Bedingungen auch bei noch Lebenden erreicht werden, und wer sich die Selbstentäußerung zutraut und wirklich die Kraft besitzt, einen Mitlebenden so frei, so unbefangen und gerecht wie einen Todten zu behandeln, dessen Darstellung soll uns auch willkommen seyn; ungleich willkommener auf jeden Fall als diejenige Schilderung, welche einem Verstorbenen das darbringen zu müssen glaubt, womit man wohl Lebende erfreut, ein schmeichelndes Lob und ein gutmüthiges Bedecken der Schwächen. Dessen haben sich die Studien ihres Wissens noch nicht schuldig gemacht, und wünschen jetzt nicht damit anzufangen.

Wenn durch Beschränkung auf Verstorbene eine parteilose Ruhe und Offenheit für die Betrachtung gewonnen wird, so möchten wir derselben doch auch das Interesse der Neuheit und frischen Lebendigkeit nicht gern entziehen; dieß wird aber gewonnen, indem wir vorzugsweise Hingeschiedene aus der neueren und neuesten Zeit wählen, die noch entscheidenden Einfluß auf den jetzigen Zustand der Theologie und Kirche ausgeübt haben. Die nächste Vergangenheit tritt noch selbst gleichsam in die Gegenwart herein, knüpft sich durch unzählige Fäden an unser eigenes Thun und Denken und gibt uns die größten Lehren und Warnungen. Sie läßt eigentlich auch am meisten eine wahre Charakteristik, eine ins Einzelne gehende und zu lebendigster Anschaulichkeit durchgebildete Schilderung der geistigen Eigenthümlichkeit eines Mannes zu. Aber freilich sind es auch manche ferner Stehende, deren Geisteskraft und Wirksamkeit noch tief in unser theologisches Leben eingreift, und die oft noch frischer und unverwelkter vor uns stehen, als andere, die gestern erst von uns gegangen sind. Wie viele fruchtbare Keime streut auch heute noch Herder aus! Wie wirken gerade jetzt wieder Calixtus, Spener und Bengel! Wie gewaltig tönen die Stimmen der Reformatoren zu uns herüber! Wie viel näher sind selbst die Theologen des Mittelalters wieder unserm Verständniß und unserm lebendigen Gebrauche gerückt, und noch mehr die Theologen des höheren christlichen Alterthums, unter denen auch jetzt noch, wie vor mehr als tausend Jahren, ein Origenes, ein Chrysostomus und Augustinus die Gemüther erregen, die Geister wecken und stärken. Deshalb werden wir auch in die nähere und entferntere Vorzeit zurückkehren, aber überall, wie es auch bei lebendiger Geschichte nicht anders seyn kann, mit Beziehung auf den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft und Kirche, und so, daß aus der eigenthümlichen, unsern Zeitgenossen fremd gewordenen Zeit-

form zugleich das ewig Wahre, Schöne und Gute her-vorleuchte, das auch uns Licht und Erhebung gewährt. Besonders dürften hier vergleichende Schilderungen, vitae parallelae, an der Stelle seyn, um uns die Vergangenheit näher zu bringen und zu den interessantesten Beziehungen Anlaß zu geben.

Was die innere Beschaffenheit und die Form solcher Charakteristiken betrifft, so erlaube ich mir folgende Vorschläge. Sie sollen nicht eigentliche Biographieen seyn, dieß würde der Tendenz und Einrichtung unserer Zeitschrift nicht entsprechen. Da jedoch eine wirklich geist- und gemüthvolle Theologie sich stets aus und mit dem Leben ihres Urhebers entwickelt und der Gang des Schicksals auf jeden wahrhaft innerlichen Theologen von großem Einfluß ist, so mögen die wichtigsten Lebensmomente des zu schildernden Mannes hervorgehoben werden, aber in der Regel nur solche, die auf seine religiöse und wissenschaftliche Entwickelung bestimmend eingewirkt haben. Aehnlich, denke ich, verhalte es sich mit der Aufführung der Schriften. Auch diese mag statt finden, wenigstens die Angabe der wichtigeren; aber es darf auch hier nicht ein eigentlich litterärischer Zweck verfolgt, sondern es soll der höhere wissenschaftliche Gesichtspunkt festgehalten werden. Nicht ein notizenreiches Verzeichniß wird das Rechte und Wünschenswerthe seyn, sondern eine gedrängte Zusammenfassung des Inhaltes, eine geistvolle Bezeichnung des Sinnes und der Tendenz, eine Hervorhebung der innerlichen Bedeutung der Hauptproductionen eines Mannes.

Die Hauptsache bleibt immer ein treues, lebendiges, scharf gezeichnetes Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit, des theologischen Geistes, des Denkens und Strebens eines Mannes, so daß es möglichst anschaulich wird, was er in seinem Innersten, was er seinem besten Theile nach war, wie er dieß geworden, von welchen

Grundprincipien aus seine Ueberzeugungen sich gebildet, wie er sich empfangend und rückwirkend zu seiner Zeit verhalten, und was er auch für uns noch seyn kann in der Fortbildung der Theologie. Für eine solche Charakteristik ist eine doppelte Art und Weise denkbar, wie für die Biographie; Herder nennt sie die idealisirende und porträtirende, und in gewissen Schranken gehalten ist auch die erstere nicht ganz verwerflich. Sie geht auch von einer historischen Basis aus, sie benutzt aber die Erscheinung eines Menschen mehr als Substrat eines zu schaffenden Gedankenbildes; sie verdeckt die Schattenseiten und steigert die guten Eigenschaften zu einer solchen Reinheit und Höhe, daß sie ein Ganzes bilden, welches der Seele des Verfassers als Inbegriff der Vollkommenheit für den gegebenen Fall vorschwebt. Solche Darstellungen können unter gewissen Bedingungen auch erregend und erhebend wirken, wir aber müssen sie verschmähen, wir suchen hier durchaus geschichtliche Wirklichkeit und volle Wahrheit; nicht die Verflüchtigung des individuellen Lebens zu einem Ideal, sondern die Verwirklichung von Ideen in einem individuell bestimmten, wahrhaftigen Leben. Freilich nur ein von Ideen beherrschtes Leben ist ein wahrhaft wissenschaftliches und im höheren Sinne menschliches, aber gerade ein solches bedarf nicht idealisirt zu werden, sondern es wird in seiner vollen Geschichtlichkeit den schönsten und tiefsten Eindruck hervorbringen. Unsere Sache ist also die porträtirende Methode, die gerade das Eigenthümlichste, das was diesen Mann machte und von andern unterschied, das eigentlich Charakteristische recht scharf und klar hervorhebt und sich nicht scheut, die volle helle Wirklichkeit einer geistigen Erscheinung nach allen Beziehungen zur Anschauung zu bringen, wenn auch dabei manche Züge gegeben werden müssen, die nach den festgestellten Anforderungen nicht zu den schönen und edeln gehören. Nur ein solches Bild wird durch seine innere

Wahrheit auch lebendig seyn, es wird nicht, wie ein Schatten, spurlos an der Seele des Betrachters vorüberziehen, sondern sich tiefer eingraben, Wurzeln schlagen und neue Keime hervortreiben. Wenn nach einer solchen Darstellung theologischer Charaktere mit sinnvollem Ernste gestrebt wird, dann ergibt sich von selbst auch die rechte Form, die Lebendigkeit und klare Anschaulichkeit der Darstellung; und es wäre höchstens noch dieß in Erinnerung zu bringen, daß wir uns bei allen Schilderungen die gedrängteste Kürze erbitten müssen, ohne jedoch über den jedesmaligen Umfang, der sich vielmehr aus dem Gegenstand ergeben muß, etwas Allgemeines bestimmen zu wollen.

Möge dieser Vorschlag einer günstigen Aufnahme und Wirkung sich erfreuen! Vielleicht gelingt es dann noch mehr, als bisher schon geschehen ist, der Gegenwart erhebende Bilder aus der Vergangenheit zur Belehrung und Erweckung vorzuhalten und der Zukunft die Anschauung wissenschaftlicher Charaktere aus der Gegenwart zu überliefern, die doch immer von Näherstehenden lebendiger und individueller aufgefaßt werden, als von Nachlebenden. Einstweilen eröffnen wir hier die Reihe der Charakteristiken mit einer biographischen Skizze über den seligen Bischof Münter, die der geistvolle, auch in Deutschland durch seine gelehrten Arbeiten rühmlichst bekannte Schwiegersohn des edlen Verstorbenen, Herr Oberhofprediger und Confessionarius Dr. Mynster, auf meine Bitte gütigst mitgetheilt hat. Es ist dieß zugleich die schicklichste Einleitung zu der nachgelassenen Arbeit Münter's selbst, welche wir in diesem Hefte der Studien liefern. Der Hingeschiedene sprach mehrmals die Absicht aus, einen Beitrag von seiner Hand in unsere Zeitschrift zu geben; Herr Dr. Mynster glaubte also in dessen Sinn zu handeln, wenn er uns den nachfolgenden historischen Aufsatz zustellte, und wir wissen ihm dafür den herzlichsten Dank. Was das Leben

und Wirken Münter's betrifft, so tritt darin allerdings mehr das gelehrte, als das eigentlich theologische Element hervor, wie dieß auch von Mynster selbst unverholen angedeutet ist, aber dabei ist seine gelehrte Wirksamkeit, deren glänzende Leistungen ihm einen europäischen Ruf und einen unverwelklichen Namen erworben, von einem so schönen und milden theologischen Geiste begleitet, seine Thätigkeit in dem ersten Kirchenamte seines Vaterlandes offenbart einen so kräftigen und freien Sinn, eine so fromme Gewissenhaftigkeit, eine so ungesuchte, bloß von innen herauskommende Würde, und der ganze Mann ist so durchaus eine Seele ohne Falsch, ein Herz voll biederer Gutmüthigkeit, die gegen Große und Geringe, gegen Nahe und Ferne jeden Augenblick überströmt, daß man von der Schilderung nicht bloß den Eindruck einer Achtung gebietenden wissenschaftlichen Persönlichkeit, sondern auch tiefere sittliche und religiöse Einwirkungen empfangen wird. Wir dürfen uns sicher versprechen, daß jeder Leser dieser lebendigen Darstellung mit Theilnahme folgen und das Menschlich-Schöne in derselben in vollem Maaße empfinden werde.

---

## 2.

## Dr. Friedrich Münter,

### Bischof von Seeland.

---

### Eine biographische Skizze

von

Dr. J. P. Mynster.

---

Eine ausführliche Lebensbeschreibung des verewigten Bischofs würde, bei seiner Stellung und Thätigkeit, bei

seinen verschiedenen Reisen und sehr ausgebreiteten Verbindungen, nicht bloß die Geschichte der dänischen Kirche und der dänischen Gelehrsamkeit in mehreren Fächern während seines nicht kurzen Lebens umfassen, sondern auch in die mancher anderen Länder eingreifen, und verschiedene Zeiten, so wie viele berühmte und denkenswerthe Männer dem Leser vorführen. Es würde auch nicht an Materialien fehlen, indem von Münter selbst viele Aufzeichnungen und Tagebücher vorhanden sind, und manche Freunde ohne Zweifel seine Briefe werden aufbewahrt haben, so wie er die ganze Sammlung der Briefe seiner gelehrten Freunde und Correspondenten in der schönsten Ordnung hinterlassen hat. Ein solches Unternehmen würde aber, wenn es würdig ausgeführt werden sollte, viele Einsicht und langen anhaltenden Fleiß erfordern; auch könnte es noch nicht mit aller zu wünschenden Offenheit geschehen. Hier begnügen wir uns eine Skizze des denkwürdigen Lebens zu entwerfen. Die Quellen sind hauptsächlich ein Aufsatz, den Münter selbst im Jahre 1819 für die dänische Ausgabe des Conversations-Lexikons geschrieben hat, und eine genaue Bekanntschaft, die, in früher Jugend mit dem Lehrer gestiftet, später mit dem geneigten Vorgesetzten immer unterhalten, in den letzten funfzehn Jahren, in einem sehr nahen Familienverhältnisse, zur innigsten Vertraulichkeit anwuchs. Bei der Arbeit begleiten uns Verehrung und Liebe, aber auch die Freimüthigkeit, die wir alle gegen ihn selbst, auch über ihn selbst, zu brauchen gewohnt waren.

Friedrich — oder nach seinem ganzen Taufnamen, den er aber nie gebrauchte, Friedrich Christian Carl Heinrich — Münter war am 14. October 1761 zu Gotha geboren. Sein Vater, Dr. Balthasar Münter, war aus Lübeck gebürtig, wo seine Voreltern, ursprünglich aus den Niederlanden herstammend, seit ein Paar Jahrhunderten als Bürger und Kaufleute gelebt hatten. Die Mutter, Magdalena Sophia Erne-

stine Friederike von Wangenheim aus einer alten adeligen Familie, war im Stifte Altenburg — wie die Tochter sagt — „sehr fromm, klösterlich und zierlich, zu adeliger Zucht und Sitte erzogen, denen sie auch bis zu ihrem Tode treu geblieben ist." Als sie den jungen, sich früh auszeichnenden Prediger heirathete, war dieser als Waisenhausprediger und Hofdiakonus in Gotha angestellt. Ein Paar Jahre nach der Geburt des oben genannten Sohnes — ein älterer war früh gestorben — ward er zum Superintendenten in Tonna, zwei Meilen von Gotha, ernannt. Aber schon im Jahre 1765, 30 Jahre alt, erhielt er den ehrenden Ruf als Hauptprediger an die deutsche St. Petrikirche nach Kopenhagen. Dadurch ward unser Münter schon im vierten Jahre seines Lebens nach Dänemark versetzt.

Das Amt eines Hauptpredigers an der St. Petrikirche war damals eine sehr bedeutende Stelle. Es lebten weit mehrere deutsche Familien in Kopenhagen als jetzt, und sie behielten länger die deutsche Sprache bei, auch hielten sich noch viele vornehme dänische Familien zur deutschen Gemeinde. Resewitz, ältester Hauptprediger an dieser Kirche, verließ Kopenhagen 1774, und da sein Nachfolger nichts Auszeichnendes hatte, war Dr. Balthasar Münter einer der angesehensten Prediger in der Hauptstadt. Seine Predigten, die sonntäglich ganz oder im Auszuge gedruckt erschienen, wurden auch in Deutschland viel gelesen. Sie zeichneten sich durch Kraft und Klarheit, so wie durch einen reinen Styl aus, und der mündliche Vortrag war sehr anziehend. Seine geistlichen Lieder wurden sehr geschätzt. In Rücksicht des Schul- und Armenwesens seiner Gemeinde hatte er große Verdienste.

Ob er gleich an gelehrten Werken nichts sehr Bedeutendes geliefert hat, hatte er doch schöne gelehrte Kenntnisse, viele Belesenheit und viele Bildung. Das Verhältniß, in das er zu dem Grafen Struensee trat, dessen

schnelle Erhöhung und plötzlicher Sturz die Aufmerksamkeit von ganz Europa erregte, vermehrte seine Celebrität; seine Bekehrungsgeschichte Struensee's ward in mehrere Sprachen übersetzt, und wird noch in England so häufig gelesen, daß vor wenigen Jahren eine neue Auflage derselben nöthig ward. Im Umgang gewandt, leutselig und doch fest, lebte er mit den bedeutendsten Staatsmännern, mit sehr vielen Gelehrten und Künstlern auf dem vertraulichsten Fuße, auch bei dem Bürgerstande und selbst in den niedrigsten Klassen genoß er eines solchen Ansehens und Vertrauens, daß noch nach beinahe 40 Jahren — er starb 1793 — sein Andenken bei der Gemeinde in Segen lebt. Die Stellung des Vaters hatte natürlicher Weise auf die Entwickelung des Sohnes einen bedeutenden Einfluß.

Der Vater lebte in einer sehr günstigen ökonomischen Lage, er konnte sich und den Seinigen alle Bequemlichkeiten des Lebens verschaffen, und an der Erziehung der Kinder wurden weder Kosten noch Sorgfalt gespart. Ein jüngerer Bruder, der den Vornamen des Vaters trug, ein wilder Knabe, in dem aber edles Feuer glühte, und den ein unwiderstehlicher Drang zum Seedienst hinzog, ertrank im 17ten Jahre beim Schwimmen vor Bordeaux. Zwei Töchter schmückten das väterliche Haus; die ältere, Friederike, nachher Gattin des jetzigen geheimen Conferenzraths Brun, den Edelsten Dänemarks und Deutschlands als Schriftstellerin und als Freundin so werth; die jüngere, Johanna, hernach an den, als Schriftsteller bekannten, in mehreren bedeutenden Aemtern gestandenen C. U. D. von Eggers verheirathet, starb 1797. Wie sorgfältig auch die Kinder im münterschen Hause erzogen wurden, scheint es ihnen doch nicht an Freiheit gefehlt zu haben. Der Bischof wußte noch manche recht wilde, doch nie bösartige Knabenstreiche von seiner Kindheit zu erzählen, und die noch lebenden Jugendgenossen stimmen damit überein. Die beiden Predigerhäuser, welche der

Vater nach einander bezog, lagen dicht neben der Kirche, und wie der Garten und die Kirchhöfe einen weiten Tummelplatz darboten, so erregten die alterthümlichen Gebäude, welche den Platz umgaben und größtentheils der Kirche gehörten, die Kirche selbst, und besonders die schöne Begräbnißcapelle tiefere Gefühle, welche nachher nie erloschen. Den Sommer brachte man auf einem Garten zu, nahe vor der Stadt, an einem kleinen See anmuthig gelegen.

Der Unterricht des Sohnes wurde tüchtigen Privatlehrern übertragen. Obgleich es wohl nicht an allerlei Ungezogenheiten fehlte, schildert doch die Schwester schon den Knaben als überaus ehrlich, ernst, fleißig und exemplarisch. Der Heißhunger nach Büchern regte sich früh, und viele sowohl ältere als neuere Dichter wurden theils in der Originalsprache, theils in Uebersetzungen gelesen. Dennoch versäumte er seine eigentlichen Studien nicht, und mehrere Wissenschaften fesselten schon den lernbegierigen Knaben. So machte sein Lehrer J. Wolff, nachher Professor der Mathematik, ihm diese Wissenschaft lieb. In Spengler's bedeutendem Conchyliencabinette lernte er nicht bloß das Aeußere kennen, sondern auch die systematischen Namen; besonders aber zogen ihn Kretzensteiner's Umgang und Vorlesungen so zu der Naturlehre hin, daß er daran dachte, sich diesen Wissenschaften ganz zu widmen, um einst Nachfolger jenes zu seiner Zeit ziemlich berühmten Professors zu werden, und er giebt selbst an, daß dieses vielleicht der Plan seines Lebens geworden wäre, wenn nicht, nach der damaligen Einrichtung der Universität, die Professur der Physik mit der Medicin verbunden gewesen wäre, denn für diese spürte er keine Neigung. Von dauernderem Einflusse waren die häufigen Besuche Niebuhr's im väterlichen Hause; seine Gespräche über das Morgenland hörte Münter begierig, und als ihn Niebuhr lieb gewann und ihm Zutritt zu

seiner Bibliothek und seinen Sammlungen verstattete, entwickelte sich in ihm die Liebe zum antiquarischen Studium, die so schöne Früchte getragen hat. Den Kunstsinn zu wecken und zu nähren, trug die Bekanntschaft mit dem berühmten Kupferstecher Preisler bei. Nur der Musik, obgleich der Vater sie liebte und übte, blieb er immer entfrembet. Ueber seine Studien führte der Vater fortwährende Aufsicht, sah seine Ausarbeitungen durch, kritisirte sie strenge, und war besonders gegen die poetischen Versuche unbarmherzig, vielleicht weil er fürchtete, daß sich der feurige Junge in einen mittelmäßigen Poeten verlaufen möchte. Auch dimittirte ihn der Vater selbst im Jahre 1778 zur Universität, wo er die erste Prüfung — das bei uns sogenannte examen artium — so rühmlich bestand, daß er bei der Inscription eine der lateinischen Reden hielt, welche den Beiden übertragen wurden, die sich am meisten ausgezeichnet hatten.

So bildete sich unter der Anleitung und durch das Beispiel eines trefflichen Vaters, und in den glücklichsten Umgebungen der heranreifende Jüngling. Was er in wissenschaftlicher Rücksicht so vielen ausgezeichneten Männern verdankte, haben wir schon angedeutet, aber auch auf die ganze Bildung mußten diese Verhältnisse sehr vortheilhaft einwirken. Das damalige Leben in den gebildeten Kreisen zu Kopenhagen hat Münter's geistreiche Schwester Friederike Brun in ihrer Jugendgeschichte a) so anmuthig und lebendig geschildert, daß Jeder uns danken wird, der, etwa hier erst auf diese Darstellung aufmerksam gemacht, sie in die Hand nimmt. Wie viele bedeutende Namen glänzen doch hier! die Bernstorfe, Stolberge, Schimmelmann's, Reventlow's, Kramer, Resewitz, Niebuhr, Klopstock, Ger-

---

a) Wahrheit aus Morgenträumen. Aarau 1824.

stenberg, Sturz und so viele andre. Und wenn auch die Behauptung von Voß nicht ohne Wahrheit ist, daß sich damals zu Kopenhagen eine gewisse deutsche Aristokratie gebildet hatte, wenn in jenen Kreisen Mehrere — bei weitem nicht Alle — nicht bemerken wollten, daß die Bildung in Dänemark schon weit fortgeschritten war, und wenn diese Geringschätzung wieder die Eifersucht der ganz Einheimischen rege machte, so war das münter'sche Haus über dieses kleinliche Wesen völlig erhaben. Man lebte auch da mit vielen dänischen Familien in vertraulichen Verhältnissen, unter andern mit dem um die dänische Litteratur sehr verdienten Geheimerath Carstens. Mit besonderer Dankbarkeit aber gedachte Münter immer Tyge Rothe's, in dessen Haus er von Kindheit an häufig gewesen. Dieser Mann — in Deutschland besonders durch sein Werk über die Wirkung des Christenthums auf den Zustand der Völker von Europa bekannt — hatte früher in Staatsdiensten gestanden, lebte jetzt aber den Wissenschaften, und widmete seine glückliche Muße einem philosophischen Studium der Natur und der Geschichte; auch behandelte er viele staatsökonomische Gegenstände. Sein Beispiel zeigte, was er irgendwo gesagt hat, „daß man im Studierzimmer sitzen kann, frei, glückselig, edel, wie irgend ein Sterblicher es zu seyn vermag." Seine Ansichten waren begeistert und tief, und Münter bezeugt, daß er sich seiner mit väterlicher Liebe angenommen, und ihm viele Gesichtspuncte eröffnet habe, die sonst nur das Resultat mehrjähriger Studien zu seyn pflegen.

Wenn wir nun vorgeben wollten, daß Münter in solchen Umgebungen gebildet als ein feiner junger Mann in die Welt getreten sey, so würde Jeder, der ihn gekannt hat, widersprechen. Denn Münter hatte nie, was man feine Manieren nennt, hatte sie in seiner Jugend noch weniger, er vernachlässigte oft sein Aeußeres, hatte von den

jetzigen Moden nicht den geringsten Begriff — eher von denen des Alterthums oder des Mittelalters — er liebte kräftige Ausdrücke, und da er sich gar nicht geniren mochte, zeigte er gegen die conventionellen Formen des gesellschaftlichen Anstandes wenig Ehrfurcht. Woran man aber die bessere Erziehung gleich erkannte, war die Offenheit, womit er selbst dieses alles gestand, und die Freiheit, womit er in jeder Gesellschaft auftrat, und auch von dem Vornehmsten nicht eingeschüchtert wurde; denn von der Befangenheit eines bloßen Stubengelehrten war auch nicht die geringste Spur. So zeigte auch sein Gespräch, indem Nichts, was im höheren geselligen Verkehr vorkömmt, ihm fremd war, daß er sich in den besseren Kreisen gebildet hatte. Noch mehr aber zeigte sein ganzes Leben, daß er in der frühen Verbindung mit so vielen Edlen eine bessere Bildung gewonnen hatte, als die bloß äußere der Formen. Es zeigt sich oft in den Kinderspielen ein tieferer Sinn, dessen Aeußerungen erst später recht auffallend werden. So erzählt Fr. Brun, daß die 6 bernstorfschen Kinder nebst den 3 münterschen und noch 2 sehr geliebten Spielkameraden einen Orden unter sich gestiftet hatten, wozu Diplome ausgetheilt wurden, ungefähr so lautend: „N. vergesse nie, daß er gehört zur heiligen Compagnie.“ „O!“ fügt die Erzählerin hinzu, „wohl haben wir's nie vergessen!“

Als Student lebte er vorzüglich mit dem ältesten Sohne des oben genannten T. Rothe, jetzt erstem Deputirten in der schleswig-holstein-lauenburgischen Canzlei, und erstem Mitgliede der Universitäts-Direction, und mit den beiden Snedorffen, von denen der Eine hernach als Professor der Geschichte seine Zuhörer durch seinen geschmackvollen Vortrag bezauberte, leider aber auf einer Reise in England, durch einen unglücklichen Fall vom Wagen, einen frühen Tod fand, der Andere, zuletzt Admiral und Chef des Seecadettencorps, mehrere schöne lyri-

sche Gedichte geschrieben hat, die schon Ewald als „gute, starke Verse” rühmte. Er besuchte auch in diesen Jahren häufig eine treffliche Frau, Madame Andersen geb. Hauber, die mit der schönsten allgemeinen Bildung wirkliche Gelehrsamkeit verband. Die Schwester bezeugt, daß Münter, so wie sie selbst, bei ihr so recht zu Hause war, und daß er beim Studium der griechischen Sprache sich oft bei der gelehrten Freundin Raths erholte.

Der genannte große Dichter Ewald, der die Flammen seines tiefen, kräftigen, durch frühes Unglück ernst gestimmten Gemüths bald zwar in sinnlichen Ausschweifungen, bald aber auch in den vollsten Strömen des reinen Liedes kühlte, dessen Harfe den erhabensten Gefühlen und der Wahrheit geweiht war, stand während der Kindheit und ersten Jugend Münter's in seiner reifsten Blüthe. Zwar nicht in dem Schutze der Mächtigen, wohl aber in der Bewunderung der Nation hatte er seinen Lohn gefunden. Auch Münter ward früh von seinen Gesängen hingerissen, und suchte hernach seine persönliche Bekanntschaft. Das erste Gedruckte von Münter ist, nächst einer Uebersetzung einer Schrift von T. Rothe ins Deutsche, die Uebersetzung eines Trauerspiels dieses Dichters in Versen: Balder's Tod (Kopenhagen 1780). Die Uebersetzung erlebte zwar 1785 eine zweite Auflage, gewann auch dem Dichter den Beifall des Auslandes, der Uebersetzer erndtete aber für seine Arbeit wenig Lob (vergl. Allgem. deutsche Bibl. XLVI, 436. LXVIII, 444.). Nach dem früh erfolgten Tode des Dichters lieferte Münter im deutschen Museum 1781. Nachrichten über sein Leben. Der Pflegerin des siechen, elenden Körpers, der die große Seele umhüllte, nahm Münter sich an, so lange sie lebte.

Noch ehe er seinen akademischen Cursus anfing, hatte Münter sich für das Studium der Theologie entschieden, und bald reifte in ihm der Entschluß, sich zum akademischen Docenten auszubilden. Der nachherige Bischof

Balle, damals Professor der Theologie, hatte in ihm vorzüglich die Lust zur Kirchengeschichte, für die ihn auch seine natürlichen Anlagen bestimmten, rege gemacht, und Balle's Vorlesungen über diese Wissenschaft, in welchen er seine gründliche Kenntnisse in einem lebendigen und kräftigen Vortrage mittheilte, waren ihm besonders nützlich. In drei Jahren hatte er seinen Cursus vollendet, erhielt in allen Prüfungen den besten Charakter, und wurde mit den ehrendsten Zeugnissen seiner Lehrer entlassen.

Im Frühjahr 1781 ging er nach Göttingen, um seine angefangenen Studien fortzusetzen. Die hohe Achtung, in der sein Vater stand — sagt er selbst in dem oben erwähnten Aufsatze — und die Empfehlungen Klopstock's eröffneten ihm auf dieser Reise den Zutritt zu den ausgezeichnetsten Gelehrten und Dichtern des nördlichen Deutschlands, als Hensler, Jerusalem, Ebert, Herder, Wieland, Gleim und Mehreren, die ihn auf das liebreichste empfingen, und er hatte das seltene Glück, auf seiner Reise dauernde Verbindungen anzuknüpfen. In den zwei Jahren, die er in Göttingen zubrachte, legte er sich unter Heyne, Koppe, Walch und Spittler auf die heilige und profane Philologie und Geschichte, erweiterte auch in den Vorlesungen Böhmer's seine Kenntnisse im Kirchenrecht, worin er schon in Kopenhagen durch die Vorträge J. E. Cölbiörnsen's einen guten Grund gelegt hatte. Bei Gatterer übte er sich alte Diplome und Handschriften zu lesen und zu beurtheilen. Die freundschaftliche Anleitung Spittler's zum historischen Studium setzte, was T. Rothe zu Hause angefangen hatte, fort. Im Herbste 1783 kehrte er nach Dänemark zurück.

Um diese Zeit hat er seine metrische Uebersetzung der Offenbarung Johannis (Kopenhagen 1784. 2. Ausg. 1806.) ausgearbeitet; auch eine dänische Abhandlung über die Fortschritte der Hierarchie unter Innocenz III. (Kop. 1784.).

Ein Paar dichterische Versuche hat er im deutschen Mercur für 1781 und 1783 drucken lassen.

Bald aber sah er einen sehnlichen Wunsch erfüllt. Mit königlicher Unterstützung trat er im Frühjahr 1784 eine Reise in das südliche Europa an. Ueber Wien ging er nach Italien, wo er sich ein ganzes Jahr in Rom aufhielt, und durch die Verbindungen, in welche er kam, Gelegenheit hatte, die Verfassung und die Grundsätze der römischen Kirche genauer kennen zu lernen, auch den Kampf der jesuitischen und der jansenistischen Parthei mit anzusehen. Mit einigen Häuptern der letztern, besonders mit dem edlen Bischof Scipio Ricci, stand er in Verbindung. Vorzüglich erfreute er sich der Gunst des nachherigen Cardinals Borgia, des beständigen Freundes und Beschützers der dänischen Reisenden, der ihm sein Museum und alle seine litterarischen Schätze öffnete, ihm Erlaubniß verschaffte, in den Bibliotheken zu arbeiten, und ihm antrug, auf seine Kosten nach Aegypten zu reisen, welches Anerbieten er aber nicht annehmen konnte. Er lernte die koptische Sprache, ließ in Rom eine Probe der koptischen Uebersetzungen des Daniel drucken, und entdeckte in der corsinischen Bibliothek die Statuten der Tempelherren, die er später herausgab[a]). Die Kunst und die Alterthümer zogen auch den Reisenden an, und die Beschäftigung damit war um so lehrreicher, da Zoege ihm Freund und Wegweiser wurde, und da er im Hause Borgia's Gelegenheit hatte, die Bekanntschaft der gelehrtesten Alterthumsforscher zu machen.

Seine Dankbarkeit für das viele Gute, was er zu Rom bei Borgia genossen, zeigte Münter nicht bloß nach dessen Tode in einem Aufsatze über ihn in der dänischen Monatsschrift Minerva, sondern als Borgia in den letzten Jahren seines Lebens durch die politischen Um-

a) Statutenbuch des Ordens der Tempelherren. Berlin 1794.

wälzungen in sehr bedrängte Umstände gekommen war, veranlaßte Münter, daß Dänemark einen Theil seiner Schuld an diesen um die Dänen so verdienten Mann durch eine reiche Collecte abtrug, und hatte ihm auch einen Zufluchtsort in Dänemark, in seinem eignen Hause, bereitet.

So befriedigend erschien Müntern die Reise in späteren Jahren; größere Ansprüche mag wohl der junge Reisende gemacht haben. Wenigstens schreibt Goethe (aus meinem Leben 2 Abth. I. 374) aus Rom: „Doctor Münter ist hier, von seiner Reise nach Sicilien zurückkehrend, ein energischer heftiger Mann, seine Zwecke kenne ich nicht. Er wird im Mai zu Euch kommen, und Mancherlei zu erzählen wissen. Er reiste zwei Jahre in Italien. Mit den Italienern ist er unzufrieden, welche die bedeutenden Empfehlungsschreiben, die er mitbrachte, und die ihm manches Archiv, manche Bibliothek eröffnen sollten, nicht genugsam respectirt, so daß er nicht völlig zu seinen Wünschen gelangte. Schöne Münzen hat er gesammelt u. s. w." Münter hatte Nichts einzuwenden, als ich ihm die Stelle zeigte.

Von Rom aus besuchte er Neapel und Sicilien, und trat auch da in freundschaftliche Verbindungen mit mehreren der edelsten Männer Italiens, unter diesen mit Filangieri und mit dessen Freund Donato Tommasi, damals Advokaten, nachherigem Staatsminister zu Neapel. Eine Frucht dieser Reise waren seine „Nachrichten über beide Sicilien", die er nach seiner Zurückkunft in 2 Bänden herausgab, und die ins Deutsche, Holländische, Italienische, und auszugsweise ins Schwedische übersetzt wurden a).

---

a) Es ist in einem deutschen Blatte den Dänen vorgeworfen worden, daß sie nicht dafür gesorgt hätten, dieses Werk ihrer Litteratur einzuverleiben. Die Urschrift war aber dänisch und wurde in dieser Sprache in den Jahren 1788 u. 89 gedruckt;

Von Italien wollte Münter nach Paris gehen; dieser Plan wurde aber durch den Tod seines Bruders vereitelt, welcher Unglücksfall ihn bestimmte, nach Dänemark zurückzukehren, um die trauernden Eltern zu trösten. Er eilte daher durch die Lombardei, die Schweiz und durch Deutschland zurück, und langte im Sommer 1787, nach einer Abwesenheit von etwas über 3 Jahren, wieder in Kopenhagen an.

Nach seiner Zurückkunft sollte er erst als Professor der griechischen Sprache angestellt werden; da er aber nicht als Philolog ex professo studirt hatte, fühlte er sich dieser Stelle nicht gewachsen. Bald öffnete sich auch eine ihm besser zusagende Aussicht. Es sollte ein außerordentlicher Lehrstuhl für die Theologie errichtet werden, um welchen sich mit ihm sein Freund Dr. Birch — nachheriger Bischof zu Aarhuus — bewarb. Wäre das Glück ihm hier nicht günstig gewesen, so war sein Entschluß, als Gesandtschaftsprediger nach Paris zu gehen. Der Preis wurde aber ihm zuerkannt, und er am ersten November 1788 als Professor Theologiae extraordinarius angestellt. Schon nach anderthalb Jahren trat eine Vacanz in der theologischen Facultät ein. Münter war noch nicht 29 Jahre alt, und seine Jugend erregte Bedenklichkeit wegen seines Eintritts ins Consistorium — so heißt in Kopenhagen der akademische Senat, der aus den ältesten Professoren in allen Facultäten besteht. Aber die Bemerkung Bernstorfs: „man soll dem Glücke eines jungen Mannes nicht in den Weg treten", siegte, und so wurde er am 1sten April 1790 zum Professor ordinarius und Assessor consistorii ernannt. Im selbigen Jahre erhielt er die theologische Doctorwürde — zum Doctor der Philosophie war er schon 1784 in Fulda creirt worden — und schrieb bei

die deutsche Uebersetzung, von Münters Freund, dem jetzigen Conferenzrath Kirstein, besorgt, erschien erst 1790.

dieser Gelegenheit eine Dissertation de aetate versionum N. T. copticarum.

Wenn wir uns nun in den Anfang von Münters theologischer Laufbahn hinein, 40 Jahre zurück, versetzen, wie fremd erscheint uns dann Alles! Die akademische Lehrfreiheit war seit ein Paar Generationen immer dringender gefordert worden, hie und da versuchten einige Lehrer, bald schüchtern, bald frech, wie weit sie gehen dürften, die Regierungen schwankten, ließen bald Alles gehen, und griffen dann wieder plötzlich ein, manchmal sehr zur Unzeit. Die französische Revolution war ausgebrochen, dehnte sich immer mehr aus, und die Bande der Kirche sollten mit denen des Staats zerrissen werden. Auch in Kopenhagen bemächtigte sich die Gährung jetzt vieler Gemüther. Ein sonst nicht bedeutender Schriftsteller griff in einer Wochenschrift alle christlichen Dogmen aufs heftigste an, und so wenig auch selbst die unchristliche Parthei mit seinem Verfahren zufrieden war, war doch die Meinung Vieler auf seiner Seite. Der damalige Bischof von Seeland, gewiß ein sehr ehrenwerther Mann, verdient allen Ruhm, daß er das Einschreiten der Regierung gegen ihn, der keine geistliche Anstellung hatte, immer abzuwehren suchte; hingegen stieg er selbst zu ihm herab, bekämpfte ihn auch wöchentlich, brachte gewiß vieles Gute bei, aber zu weitschweifig und ohne die gehörige Würde. Zuletzt ekelte der Streit die Mehrsten, und die Zeiten waren, was die Religion betrifft, ruhiger oder gleichgültiger geworden.

Unter diesen Reibungen hatte ein akademischer Docent keinen leichten Stand. Wir dürfen nicht behaupten, daß Münter es zu einem festen dogmatischen System gebracht habe. So genau ihm jeder Streit, der über ein Dogma geführt worden, und die verschiedenen Interpretationen der wichtigsten Schriftstellen bekannt waren, so wenig hatte er sich doch, selbst in allen wichti-

geren Sachen, entschieden. Völlig entschieden aber war in ihm der Glaube an die Göttlichkeit des Christenthums, und dieser war so unerschütterlich, wie Alles, was zu seinem Innersten gehörte; denn in vielen Meinungen — nicht bloß in theologischen — konnte er schwanken, wo er aber Ueberzeugung gewonnen hatte, war er sehr fest. Diese Ueberzeugung äußerte sich in seinem ganzen Vortrag; da ihm aber für die Polemik beinahe alle Eigenschaften des Herzens und des Geistes fehlten, ließ er sich in den Streit wenig ein, trug Vieles bloß geschichtlich vor, sagte über Anderes seine Meinung und ließ es dabei bewenden, und so ließen ihn beide Partheien ziemlich unangefochten.

Während der 18 Jahre, in welchen er bei der Universität stand, hielt er abwechselnd Vorlesungen über die Kirchengeschichte in ihrem ganzen Umfange, die kirchlichen Alterthümer, die Dogmengeschichte — welche als eigne Disciplin früher an unserer Universität nicht war vorgetragen worden —, die Einleitung in das N. T., die Exegetik, besonders der poetischen Bücher des A. T., die natürliche Theologie, die populäre Dogmatik, die Pastoraltheologie und mehrere andere Disciplinen, auch über die augsburgische Confession. Er hielt seine Vorlesungen pünktlich und gern, arbeitete sie genau aus, hatte aber nicht den glänzenden Vortrag, wodurch sein College Moldenhawer, bei weit geringerer theologischer Gelehrsamkeit, die Menge der Zuhörer an sich zog. Dennoch wurden seine Vorlesungen, besonders die kirchengeschichtlichen, sehr fleißig besucht, gewährten auch reichen Unterricht. Auch war er seinen Zuhörern nicht bloß durch Vorlesungen nützlich, sondern, wo er Liebe zur Wissenschaft bemerkte, zog er den Studierenden gern näher an sich, zeigte ihm seine Münzen und Bücher, leitete seine Studien, feuerte ihn zu eignen Ausarbeitungen an, und hatte immer Vorrath genug von Materien, die er zur

Untersuchung und Behandlung aufgeben konnte. Manchmal betrog er sich in seinen Hoffnungen über einen jungen Menschen — „er war im Grunde leichtgläubig, wie wir alle", sagt Fr. Brun über den jüngeren Bruder — aber einen Fähigen hat er nie verkannt, sondern ihm alle Aufmunterung zukommen lassen.

Die wichtigsten Werke, welche er — außer den oben genannten — während dieser Epoche herausgegeben hat, sind: Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker, Anspach 1790; Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens. 2 Thle. Altona 1792—96; vermischte Beiträge zur Kirchengeschichte. Kopenhagen 1798; Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte. 2 Thle. Kopenh. 1801—4, deutsch übersetzt von Evers. Göttingen 1802; dänische Reformationsgeschichte. 2 Thle. Kopenh. 1802; Untersuchungen über die persepolitanischen Inschriften, dänisch in den Schriften d. Ges. d. Wissensch. für 1800, deutsch Kopenh. 1802; Betrachtungen über die natürliche Theologie, Kopenh. 1805. Er hatte auch ein Lehrbuch der ganzen Dogmengeschichte ausgearbeitet, die Herausgabe ward aber durch den Verleger verzögert, und jetzt würde das Buch zu spät erscheinen.

Im Jahre 1791 hatte Münter sich mit Maria Elisabeth Krohn, Tochter des Dr. Herrm. Diet. Krohn, der 1805 als erster Bürgermeister in Lübeck starb, verheirathet. Er fand in ihr nicht bloß eine treue und liebevolle, sondern auch eine geistreiche und lebhafte Gefährtin, die sich vortrefflich für ihn schickte. Sie war seinen Eltern eine zärtliche Tochter, konnte an sehr Vielem, was ihn interessirte, Theil nehmen, ließ ihn in seinem Treiben und selbst in seinen Eigenheiten ungestört, konnte ihm viele ökonomische Details abnehmen, seine Freunde unterhalten, und beschwerliche Besuche auf sich nehmen. Im ersten Jahre lebten sie im Hause der Eltern, nachher

für sich, und 1798 bezogen sie eine geräumige und bequeme Wohnung, die ihm als Professor zufiel; der Sommer wurde auf dem kleinen Garten vor der Stadt, den er von seinem Vater erbte, zugebracht, bis er durch die Belagerung von Kopenhagen zerstört wurde. Die ökonomischen Umstände waren recht günstig; mehrten sich bei anwachsender Familie die Bedürfnisse, so kamen auch Zulagen, die Eltern hinterließen ihm ein kleines Vermögen, und zur Vermehrung seiner Bibliothek konnte er die Honorare der Verleger anwenden.

Auch außer der Universität nahm Münter an mehreren Verhandlungen Theil. In der Gesellschaft der Wissenschaften war er eines der thätigsten Mitglieder. Auf einen von ihm ausgearbeiteten Vorschlag wurde eine Commission zur Aufbewahrung der Denkmäler des nordischen Alterthums ernannt, wodurch das Studium derselben neues Leben gewann, und ein Museum errichtet wurde, das jetzt eine schöne Zierde Kopenhagens ist, und das auch in Deutschland an mehreren Orten Nachahmung gefunden hat. Auch an verschiedenen anderen Commissionen nahm er Theil, als an der Commission zur besseren Einrichtung des dänischen Schulwesens, der Commission zur Untersuchung der pestalozzischen Lehrmethode u. m. 1804 trat er ins Missionscollegium und in die Direction des Waisenhauses ein. Dieses veranlaßte ihn, in den Sommermonaten 1806 eine Reise nach Leipzig, Dresden und Berlin zu unternehmen, um sich mit der Einrichtung der dasigen Bürgerschulen bekannt zu machen. Auf dieser Reise stiftete und erneuerte er viele angenehme und lehrreiche Bekanntschaften. Auch sah er zu Halle und Dresden die preussischen Heere ihrem Schicksal entgegen ziehen. Den Folgen der Schlacht bei Jena entkam er in Lübeck mit genauer Noth.

Die Erschütterung, welche die furchtbaren Ereignisse auch bei uns in allen Gemüthern hervorbrachten, brau-

chen wir nicht zu schildern, und bei seinem feurigen Charakter mußte Münter lebhaft davon ergriffen werden. Um sich Erleichterung zu verschaffen, schrieb er eine kleine Schrift: Parallelismen der Geschichte, die 1807 ohne Namen und Druckort erschien. Er schildert darin den Untergang des vandalischen, des sasanidischen und des westgothischen Reichs, und Wilhelm den Eroberer. „Der Freund der Menschheit — sagt er in der Vorrede — weilt bei diesen Trümmern, wie der Wanderer bei einer Leiche weilt, die nicht nach der Natur an Alter oder an Krankheit gestorben ist, sondern plötzlich durch einen eingestürzten Felsen oder durch den Blitz des Himmels zerschmettert wurde." Es war seine Absicht, in einem zweiten Heft Beispiele von Staaten aufzustellen, die durch Muth und Anstrengung sich aus ihren Trümmern erhoben, was aber unterblieb.

Als die Fluthen des Krieges sich so in unsere Nähe hinwälzten, ahneten es freilich Viele, daß das bisher so glückliche Dänemark auch in den Strudel hineingezogen werden müsse. Aller Augen aber richteten sich nach Holstein, wo auch die Streitkräfte Dänemarks sich sammelten. Der Schlag traf von einer ganz anderen Seite. Es ist hier nicht der Ort, uns über den Angriff Englands auf Kopenhagen auszulassen. Ohne Zweck wie ohne Recht wurde eine befreundete Nation aufgeopfert, und da die englische Regierung ihre hinterlistige Expedition damit anfing, ihren eigenen Minister am dänischen Hofe zu täuschen, damit er den Freundschaftsversicherungen seines Hofes selbst glauben, und ihnen so völligeres Zutrauen verschaffen sollte, und demnach Alles hier unvorbereitet, der Feind hingegen mit allen Mitteln reichlich versehen war, gelang die Zerstörung vollkommen. Münter hat selbst die Verwüstung geschildert in einer kleinen Schrift: die Belagerung von Kopenhagen 1807. Er wohnte in einer geringen Entfernung von der Frauen-

kirche, dem hauptsächlichsten Ziele des englischen Geschützes, und für sein Haus, und seine ihm theure Bibliothek schien keine Rettung möglich. Mittlerweile rettete er, was gerettet werden konnte, und suchte selbst mit den Seinigen und mit vielen Freunden Schutz am anderen Ende der Stadt in den brandfreien Kellern seines Schwagers Brun, wo man sich sicher wähnte, aber nicht war. Dennoch wachte die schützende Hand der Vorsehung über ihm und all' den Seinigen, auch sein Haus ward in so fern verschont, daß es bald wieder bewohnt werden konnte.

Inzwischen hatten diese traurigen Begebenheiten mittelbar einen bedeutenden Einfluß auf das Schicksal Münters. Der Bischof von Seeland, Balle, zwar noch nicht in einem hohen Alter, aber von Arbeit, Sorgen und Hypochondrie gebeugt, fühlte sich durch diese Unglücksfälle so erschöpft, daß er um seine Entlassung anhielt, die man ihm auch gewähren mußte. Zu seinem Nachfolger wurde Münter am 2ten April 1808 ernannt.

Was Müntern diese Veränderung wünschenswerth machte, war erstlich dieses, daß er mit seiner Lage bei der Universität nicht ganz zufrieden war. Sein Amt war ihm zwar sehr lieb, aber mit einigen seiner Collegen waren unangenehme Verhältnisse eingetreten. Unter dem Vorsitze des Herzogs von Augustenburg, eines hell denkenden und energischen Prinzen, war eine Reform der Universität und der gelehrten Schulen angefangen, eine der nöthigsten, heilsamsten und gelungensten von dergleichen Reformen. So weise und schonend man auch dabei verfuhr, war doch die Reform eingreifend, und wurde mit Festigkeit vollzogen. Natürlich fehlte es, auch unter den Professoren, nicht an solchen, die es lieber beim Alten wollten bewenden lassen, die in allen Veränderungen Eingriffe in ihre Vorrechte erblickten, oder die es übel empfanden, daß ihre Vorschläge nicht Beifall fanden. Münter ward von dem Herzog geschätzt und sprach oft

mit ihm über diese Gegenstände. Dadurch entstand unter etlichen der älteren Collegen der Verdacht, daß er gegen die Universität conspirire, welchen Verdacht sie ihn manchmal auf kränkende Weise empfinden ließen. Zweitens wurden seine Einkünfte durch diese Beförderung sehr verbessert; und — was das Hauptsächlichste war — die Stellung eines Bischofs war ihm sehr werth. Schon als Kind hatte er auf die Frage: was willst Du werden? sehr keck geantwortet: „ich will Bischof werden", und die Idee hatte ihn nie ganz verlassen. Es war auch schon früher im Werk gewesen, daß er zum Bischof in Fünen oder in Laaland ernannt werden sollte; dieses unterblieb aber, weil man ihn für die Universität zu erhalten wünschte. Jetzt hatte die Vorsehung besser für ihn gesorgt, und ihm eine Lage gewährt, die ihm ganz zusagte. Denn wie vieles Ansehen auch Münter als Professor im Inlande und Auslande genoß, so sind es doch vorzüglich die 22 Jahre, in denen er den Bischofsstuhl bekleidete, die wir wohl glänzend nennen dürfen.

Als er sein neues Amt antrat, waren zwar Viele der Meinung, daß er, ein Gelehrter, der seine Zeit am liebsten in der Bibliothek zubrachte, von den geistlichen Sachen wenig wisse. Dem war aber nicht so. Als Predigersohn war ihm vieles Detail von Kindheit an bekannt, sein immer fortgesetztes Studium des Kirchenrechts, so wie seine Vorlesungen über die Pastoraltheologie, zogen immer auf's Neue seine Betrachtungen nach der Kirche hin, und wer ihn kannte, weiß, wie sehr ihm diese von jeher am Herzen lag. Als Candidat hatte er sich unter der Anleitung seines Vaters im Predigen geübt — einige Predigten von ihm sind schon in den Sammlungen seines Vaters gedruckt; um ihm mehr Freiheit auf der Kanzel zu verschaffen, hatte der Vater ihn auch zuweilen eine Frühpredigt, wo wenige Zuhörer sich einfanden, nach sehr kurzer Vorbereitung halten lassen. Dennoch müssen wir ge-

stehen, daß er nie ein vorzüglicher Kanzelredner wurde. Seinen eigentlichen Predigten fehlte es manchmal an Leben und Eindringlichkeit, auf der Kanzel war seine Haltung nicht gefällig, seine Stimme zu dick, und augenblickliche Abwesenheiten, denen er unterworfen war, störten zuweilen den Vortrag. Dagegen konnte eine kleinere Rede ihm oft vortrefflich gelingen — man sehe z. B. die Rede bei der Ordination C. A. Jacobi's zum Missionair in Ostindien, die auch in Tzschirner's Memorabilien B. 8. gedruckt ist — und besonders wenn er vor dem Altar sprach, redete er oft mit vieler Würde und Wärme. Solche Reden legte ihm auch sein Amt hauptsächlich auf. Er hat 288 Prediger und 8 Bischöfe ordinirt, 25 Pröbste und 8 Rectoren der gelehrten Schulen eingeführt, 9 Kirchen geweiht, darunter die St. Petrikirche, die durch das Bombardement zwar nicht eingeäschert, aber doch gänzlich zerrüttet worden war, die Frauenkirche und die Christiansburger Schloßkirche. Aber die schönste solcher Handlungen, die ihm zufiel, war die Salbung seines Königs und seiner Königin im Jahre 1815. Den Salbungsact hat er in gewöhnlicher Form herausgegeben, so wie er auch hernach die Herausgabe der Salbungsacte Christians VII. durch den Bischof Harboe und Christians III. durch Bugenhagen besorgte, und dadurch die Sammlung der Salbungsacte der protestantischen Könige Dänemarks vollständig machte. Der letzte erschien erst nach seinem Tode vom Etatsrath und Oberbibliothekar Werlauff, mit einer reichen historischen Zugabe ausgestattet.

Als Visitator fehlte ihm zwar in der Kirche die rechte Popularität, das Volk verstand ihn nicht ganz, und er das Volk nicht. Dagegen gewann er auf seinen Visitationsreisen eine sehr genaue Kenntniß der Geistlichen in seiner Diöcese. Seine Gutmüthigkeit öffnete ihm alle Herzen, sein streng rechtlicher Charakter erwarb ihm allgemeines Zutrauen; man wußte, daß, was man ihm vertraute, be-

nutzt, aber nicht mißbraucht, nicht verrathen wurde. Da er sich mit den Predigern, die er schätzte, gern einließ, und da er ein schnelles Auffassungsvermögen, ein treues Gedächtniß besaß, so kannte er den Zustand an jedem Orte ganz genau, Mängel und Vorzüge. Jenen mit Festigkeit und doch mit Schonung abzuhelfen, war er ernstlich und unermüdet bedacht; denn so gewissenhaft er sich scheuete, Jemandem Unrecht zu thun, so sehr ließ er es sich angelegen seyn, jeder Unordnung ohne Ansehen der Person vorzubeugen. Wo er treue Amtsführung, Talente, Gelehrsamkeit bemerkte, suchte er immer die Verdienste aufzumuntern und hervorzuheben. Für die Ausbildung der Geistlichkeit sorgte er durch jedes Mittel, das ihm zu Gebote stand. Gleich bei seinem Antritte veranlaßte er die Einrichtung eines Pastoralseminariums, so wie er die Candidaten aufmunterte, ihm Abhandlungen und Predigten zur Beurtheilung einzuschicken. Die Prüfung der zu ordinirenden Prediger machte er umfassender, als vorhin gebräuchlich war, und lud die Geistlichkeit der Hauptstadt dazu ein, einmal verweigerte er einem Candidaten, der schon zum Prediger ernannt war, aber sehr unwissend befunden wurde, die Ordination. Den Versammlungen der Pröbste, die zweimal jährlich zu R o e s k i l d e (aus K l o p s t o c k's Ode unter dem Namen R o t h s c h i l d bekannt) stattfinden, suchte er eine wissenschaftliche Tendenz zu geben, indem er auch andre Geistliche zur Theilnahme einlud, und die Einrichtung traf, daß, nach Beendigung der eigentlichen Geschäfte, Abhandlungen vorgelesen wurden. Diese Abhandlungen wurden nachher, wenn sie von einer von den Theilnehmern selbst ernannten Comité dazu würdig befunden wurden, gedruckt, und so ist eine Sammlung in drei starken Bänden unter dem Titel: Wissenschaftliche Verhandlungen der Synode (Landemode) im Stifte Seeland, entstanden, wozu M ü n t e r selbst schöne Beiträge geliefert, und die manches Tüchtige enthält. Allmählig ward

jedoch die Sache mit geringerem Eifer betrieben. Durch seine Veranstaltung wurde auch zu Roeskilde eine Stiftsbibliothek, d. h. eine Bibliothek für die Geistlichen der ganzen Diöcese (Stiftes) angelegt, für welche er immer große Vorliebe hegte, und welche bald recht bedeutend wurde. Diese Einrichtungen fanden auch in mehreren andern Stiften Nachahmung. Im Winter hielt Münter zuweilen Vorlesungen für die jüngeren Studirenden, so wie er auch im Pastoralseminarium die Pastoralanweisung fortsetzte.

Der Anfang von Münter's bischöflicher Amtsführung fiel in Jahre, die — zum Theil weil die politischen Kriege noch tobten — für die Kirche ziemlich friedlich waren. Das Anstürmen gegen das Christenthum hatte sich gelegt, und wenn die feindliche Heftigkeit meistens in Gleichgültigkeit übergegangen war, so fehlte es doch nicht an erfreulichen Zeichen des neu erwachenden christlichen Lebens. Münter strebte auf mannichfache Weise, das kirchliche Interesse bei Geistlichen und Laien rege zu machen und zu erhalten. So wenig er das starre Buchstabenwesen selbst trieb oder an Andern liebte, wollte er doch immer eine Norm der kirchlichen Lehre, die zwar nicht die Freiheit des redlich forschenden Geistes beschränken, doch aber den Leichtsinn und die Frechheit zähmen sollte, beibehalten wissen. Es geschah auf seinen Antrag, daß die augsburgische Confession bei der Jubelfeier der Reformation neu gedruckt, und ein Exemplar davon bei jedem Prediger niedergelegt wurde. Alle Vorschläge, an die es im Anfange nicht fehlte, ein neues Lehrbuch für die Volksschulen, anstatt des von seinem Vorgänger verfaßten, einzuführen, oder eine gänzliche Umbildung der alten Liturgie vorzunehmen, wies er standhaft ab. Dagegen hätte er gern die Hand geboten, wenn man nur das Veraltete und Unpassende mit schonender Hand hätte wegnehmen wollen, so wie er selbst eine solche Bearbeitung des Rituals für

die Bischofsweihe unternahm. Er konnte Vieles vertragen, nur nicht was die Ehrfurcht oder was die christliche Duldsamkeit verletzte. War nun das Erste ihm im Anfange oft entgegengetreten, so drängten sich allmählig die Verketzerungssucht und der Buchstabendienst hervor; der Geist der Unruhe und der Herrschsucht, welcher neulich alle Bande der Symbole hatte sprengen wollen, suchte jetzt die Symbole hervor, nicht eben um sich selbst ihnen zu unterwerfen, sondern um damit den Maaßregeln einer Regierung zu trotzen, welche das freie Denken begünstigte, und ungern in die Streitigkeiten der Partheien eingriff, oder um angesehene Männer zu verunglimpfen. Münter ließ Jedem gern seine Ueberzeugung, und es war wirklich zu bewundern, wie er gegen Mehrere derjenigen, die ihm doch oft so bittere Stunden machten, und ihn auf vielerlei Art anfeindeten, persönliche Zuneigung beibehielt, und mit welcher Sorgfalt er manchmal die Folgen ihrer unbesonnenen Handlungen von ihnen abzuwehren suchte. Bei jeder Annäherung kam er ihnen väterlich entgegen, wenn sie aber darauf eine Hoffnung gründeten, ihn mit sich fortzureißen, fanden sie ihn unerschütterlich. Ueberhaupt war das Betragen Münter's in dieser, oft gewiß sehr schwierigen, Lage musterhaft; keine der streitenden Partheien konnte ihn zu den Ihrigen zählen, keine ihn zu Verfolgungen gegen die andere reizen; sie waren oft mit ihm unzufrieden, aber sie konnten ihm ihre Achtung nicht versagen. Um ein öffentliches Zeugniß über die Gesinnung der Vorgesetzten der dänischen Kirche abzugeben, schrieb er schon im Jahre 1817 die berühmte Epistola encyclica ad Clerum, welche von allen Bischöfen und dem Generalsuperintendenten der Herzogthümer unterschrieben wurde, worin die Vernunftscheu mit Eifer bekämpft, die augsburgische Confession nach Gebühr gepriesen, aber auch gezeigt wird, daß es ihre Bestimmung nicht ist, die heilige Schrift in den Schatten zu stellen, oder den christlichen Geist durch

den Buchstaben zu fesseln. Dieser Hirtenbrief mußte zwar viele Anfechtungen erdulden, doch machten diese Münter nicht irre, und im Jahre 1826 kam wieder eine eben solche: **Epistola encyclica ad Clerum de Iubilaeo ob seculum decimum religionis christianae in patria feliciter exactum, iussu et sumptu regio**, heraus, wo die goldenen Worte Augustin's eingeschärft werden: **in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.**

Auf Münter's Vorschlag ward 1815 eine Commission ernannt, um die kirchliche Uebersetzung des Neuen Testaments zu revidiren. Die Arbeit war 1819 vollendet, und die Treue und Mäßigung, womit sie ausgeführt war, schien sich in Dänemark beinahe eines ungetheilten Beifalls zu erfreuen. Als aber in England Einige darüber zürnten, daß bei 1 Joh. 5, 7. eine Anmerkung hinzugefügt war, worin die Worte, die Luther aus seiner Uebersetzung ganz ausgeschlossen hatte, für bezweifelt erklärt wurden, und als man in England gar die alte Uebersetzung — **the old and standard version**, wie die Eiferer sie nannten — wieder drucken ließ, um sie in Dänemark anstatt der neuen autorisirten zu verbreiten, so benutzte Münter, um dieses zu verhindern, das Privilegium des Waisenhauses, nach welchem keine auswärts gedruckten dänischen Bibeln eingeführt werden dürfen. Eben so wenig ließ er sich auf den aus England gemachten Antrag ein, die Bibel ohne Apokryphen auszutheilen. „Sie sollen über unsere Kirche nicht herrschen!“ sagte er.

Wenn Verschiedene behaupten wollten, daß Münter nicht zum Geschäftsmann taugte, so gründet sich dieses bloß auf ein Vorurtheil; man meinte, daß ein Gelehrter, der im täglichen Leben manchmal zerstreut erschien, und den man mit ganz andern Dingen beschäftigt wähnte, den Geschäften keinen Geschmack abgewinnen könnte. Es verhielt sich aber ganz anders; das Rechnungswesen ausgenommen, liebte Münter alle seine Geschäfte recht sehr.

Zwar mochte er nicht Tagelang in Comptoirgeschäften sitzen, wich zuweilen aus, wenn man zu ungelegener Zeit darüber mit ihm sprechen wollte, besonders wenn er Widerspruch befürchtete, denn das Disputiren liebte er gar nicht. Wenn es ihm aber gelegen war, gab er sich mit seinen Sachen sehr gern ab, ging auf das Comptoir immer ab und zu, sah die Sachen durch, oder ließ sie sich referiren, und wußte damit sehr gut Bescheid; er hatte einen leichten Geschäftsstyl und die Bedenken und Briefe, die er selbst aufsetzte, waren sehr klar und deutlich. Oft wenn wir so über eine Sache sprachen, setzte er sich mitten im Gespräch hin, schrieb, daß die Feder rauschte, und in einem Augenblicke hatten wir einen Geschäftsbrief, so schön als man ihn nur wünschen konnte. Er war aber in Geschäften nicht von Grillen frei, die er manchmal recht eigensinnig behauptete; auch liebte er wohl zuweilen Hindernisse zu finden, oder selbst zu erträumen, um seine Meinung dennoch durchsetzen zu können. Wenn dieses ihm gelang, machte es ihm große Freude; mißlang es, so ging es ihm selten sehr nahe, doch kam er gern gelegentlich darauf zurück, um es von einer andern Seite zu versuchen. Dennoch hatten ihn alle höhere und niedere Beamten, mit denen er zu thun hatte, sehr lieb, wie er denn auch im Grunde ein sehr verträglicher und versöhnlicher Mann war.

Freilich aber glänzte er als Gelehrter am meisten, und als solcher hatte er jetzt eine so glückliche Lage, wie er sie sich nach seiner Sinnesart nur wünschen konnte. Denn es war gar nicht seine Absicht oder seine Lust, sich bloß in Bücher zu vergraben; konnte er auch, wenn er einen Vormittag ruhig in seinem Cabinette hatte zubringen können, sagen, daß ihm dann auch gar Nichts in der Welt fehle, so fühlte und gestand er doch, daß er nicht immer so leben könnte, sondern daß er einer thätigen Berührung mit der Welt bedürfte. Diese gab ihm sein Amt,

und da er das Reisen liebte, so waren ihm die Visitationen in seinem weitläuftigen Stifte im Sommer recht willkommen; mit besonderer Freude besuchte er zweimal die entferntere merkwürdige Insel Bornholm. Da er aber mit vieler Leichtigkeit arbeitete, immer thätig war, und besonders in den späteren Jahren sehr gute Hülfe hatte, blieb auch Muße genug übrig für die gelehrten Beschäftigungen, für welche alle äußeren und inneren Bedingungen vorhanden waren.

In der geräumigen Bischofsresidenz hatte er anfangs die obere Etage ganz allein zu seinem Gebrauche; da hatte er Comptoir, Archiv, Bibliothek, Museum, Studierstube, Hörsaal und noch Platz übrig. Im Grunde war aber das zu weitläuftig, um recht bequem zu seyn, und als er später durch eine veränderte Einrichtung des Hauses die untere Etage an seinen Freund Professor Oehlenschläger vermiethen konnte, hatte er doch für sich Raum genug, und wohnte weit geselliger. Die schöne Bibliothek mehrte sich täglich, und enthielt zuletzt über 14,000 Bände, worunter sich zwar manche kleinere Schriften befanden, aber sehr wenig, was nicht irgend einen Werth hatte, und sehr viele seltene Bücher, die er auf seinen Reisen gesammelt, oder durch seine vielfachen Verbindungen bekommen hatte; und man ward überall gewahr, daß diese Bibliothek von einem Manne angelegt war, der selbst davon Gebrauch machen wollte. Seine Münzsammlung enthielt etwa 10,000 Stück; die kufischen Münzen sind nach seinem Tode dem König offerirt worden; von den übrigen steht noch zu erwarten, ob sie, nach dem Wunsche des Sammlers, beisammen bleiben können, oder ob sie durch Versteigerung zersplittert werden müssen. An Antiquitäten besaß er über 600 Numern; die größeren Stücke ließ er, wie es in südlichen Ländern Gebrauch ist, auf den Vorplätzen einmauern, und hinterließ sie so als ein Vermächtniß seinen Nach-

folgern. Diese großen Sammlungen hatten ihm verhältnißmäßig sehr wenig gekostet, denn er hatte ein großes Sammlertalent, ließ sich keine Gelegenheit entwischen, Etwas wohlfeil an sich zu bringen, oder durch einen vortheilhaften Tausch eine Lücke auszufüllen; sehr Vieles wurde ihm auch geschenkt. Die Sammlungen waren in der schönsten Ordnung, so wie alle seine Sachen; denn wie nachlässig es auch in seinem Zimmer aussah, und wie verwirrt auch das neu Angekommene oder neulich Gebrauchte oft unter einander zu liegen schien, so hatte doch alles seine Stelle, und er wußte es sehr leicht zu finden. Die Beschäftigung mit diesen Sammlungen war ihm die angenehmste Zerstreuung. Einem kleinen Enkel, der ihn fragte: was hast du in dem Schranke? antwortete er: das ist das Spielzeug deines Großvaters. In den letzten Jahren kam er zufällig in den Besitz einer Anzahl Conchylien. Da erwachte die Neigung wieder, die ihm Spengler schon in seiner Kindheit beigebracht hatte, und da er eine sehr ausgebreitete Bekanntschaft hatte, und da Jedermann ihm gern eine kleine Gefälligkeit erzeigen wollte, so war auch hier in kurzer Zeit ohne Kosten eine hübsche kleine Sammlung vorhanden.

Unter diesen Sammlungen ging er nun, wenn er eben keine Arbeit unter der Feder hatte, herum und — möchte ich sagen — naschte. Er las sehr schnell, behielt auch sehr gut, was ihn interessirte, selten aber las er ein Buch vom Anfang bis zu Ende; denn wenn er freilich sehr viele Bücher ganz gelesen hat, so geschah dieses, oft nach sehr langen Zwischenräumen, durch immer wiederholtes Zurückkehren dazu. Da er sehr viel mit sich allein war, keine sogenannte Zerstreuungen liebte — nach seinem sechzigsten Jahre ging er des Abends nie aus, ausgenommen, wenn er am Hofe erscheinen mußte, oder etwa in eine Gesellschaft von gelehrten Freunden — so mehrte sich auf diese Weise immer das Materiale seines

Wissens, das er gelegentlich brauchen konnte, oder er wußte wenigstens, wo es zu finden war.

Auch seine ausgebreitete Correspondenz war ihm hierzu sehr behülflich. Auf seinen Reisen hatte er mit sehr vielen Gelehrten Bekanntschaft gemacht; außer den drei obengenannten machte er noch im Jahre 1818 in Begleitung seines zweiten Sohnes eine kleine Reise nach Deutschland, wo er Braunschweig, Göttingen, Cassel, die Rheingegenden, Würzburg, Gotha und noch manche andre Oerter besuchte, und viele schätzbare Verbindungen erneuerte oder anknüpfte. In Würzburg schrieb er aus einem alten Codex Fragmente einer vorhieronymischen lateinischen Uebersetzung der Propheten ab, welche er im folgenden Jahre herausgab. Mehrmals besuchte er auch die angränzenden Provinzen Schwedens, wo er viele Freunde und Verehrer hatte. Auch mit manchen berühmten Männern, die er nie gesehen hatte, knüpfte er Verbindungen an, und es entstand manchmal ein lebhafter Briefwechsel. Dadurch erhielt er viele Nachrichten über Personen und Sachen, hatte Gelegenheit, für seine Sammlungen zu sorgen, und konnte Bücher und Aufschlüsse erhalten, wenn er deren bedurfte. Einst schickte er einen griechischen Brief an den Patriarchen von Alexandrien, von dem er auch etwas zu erlangen hoffte, wiewohl vergebens; dagegen verdankte er der Güte des dänischen Generalconsuls zu Alexandrien, Dumreicher, schöne Sachen. Das viele Gute, das auswärtige Gelehrte ihm erzeigten, suchte Münter immer zu erwiedern, indem sie in ihm in allen vorkommenden Fällen einen Fürsprecher und gewissermaßen einen Geschäftsträger für Dänemark fanden.

Endlich verstand er auch vortrefflich, von jüngern Gelehrten und von Studenten, die er an sich zog, Nutzen zu ziehen. Die Jüngeren waren sehr gern mit ihm, denn er that nie vornehm, und jeden, von dem er seines Kopfes oder seiner Kenntnisse wegen eine vortheilhafte Meinung

hegte, behandelte er wie seinesgleichen. Er ging mit ihnen seine Sammlungen durch, ließ sie nachschlagen, Citate berichtigen, Auszüge und Zeichnungen machen, dictirte ihnen auch Werke und Briefe, wenn ihm dieses bequemer war, oder wenn seine Augen litten. Wie nun die Gehülfen hiedurch vieles lernten, so machten sie ihn auch auf vieles aufmerksam. Auch für die älteren gelehrten Freunde hatte er immer einen Auftrag oder eine Frage bereit, und es fiel ihm fast immer im Augenblicke ein, wozu ihm jeder eben nützlich seyn konnte.

Wenn wir nun dieses alles im weitläuftigen Sinne seinen gelehrten Apparat nennen dürfen, so gehörte gewiß viele und lebendige Geisteskraft dazu, diesen Apparat so in Ordnung und in gegenseitig eingreifender Verbindung zu halten, und so zu handhaben, daß er für seine Zwecke immer bereit war. Es war auch in dem Manne eine eminente Geisteskraft, wie dieses schon die Menge und die Mannichfaltigkeit seiner gelehrten Werke bezeugt, die er unter so vielen und so bedeutenden Amtsgeschäften ausgearbeitet hat.

Wir haben neulich ein sonderbares Urtheil über Münter gelesen. „M. hat mir geschrieben — heißt es in einem Briefe von Reinhold (Baggesens Briefwechsel I. S. 233. vergl. S. 238.) — aber nichts davon, ob er sein Vorhaben, die neue Philosophie zu studiren, ausgeführt habe. Wie ist das Feuer dieses sonst so braven Mannes so kalt! Wie verdreußt mich seine kalte Freundschaftsversicherung.“ Freilich war Münter für die krampfhaften Anbetungen nicht geschaffen; er mochte sie weder darbringen noch annehmen, so waren aber auch seine Freunde vor den plötzlichen Aufwallungen einer gekränkten Eitelkeit sicher, und wer die Treue eines grundehrlichen Gemüths suchte, der fand sich wahrlich nicht getäuscht. Philosophie war eben nicht Münters Sache; er machte auch keine Ansprüche darauf. Jede Wissenschaft

kann in einer doppelten Richtung getrieben werden, der speculativen und der geschichtlichen, und der Fall tritt häufig ein, daß wer sich in der einen Richtung auszeichnet, in der andern nichts Bedeutendes zu leisten vermag. Münter hatte es zwar versucht, sich mit der kritischen Philosophie bekannt zu machen, da es aber nicht recht gelingen wollte, ließ er es bald fahren, und so konnte er freilich diejenigen nicht befriedigen, die nur darin das Heil sahen. Wenn nun aber Baggesen, indem er in obiges Urtheil völlig einstimmt, noch hinzufügt: „nichts als Gedächtniß!" so konnte dieses nur einem so oberflächlichen Beobachter, wie Baggesen, in den Sinn kommen. Es gibt zwar Gelehrte, von denen der Ausspruch gelten könnte; auch diese dienen der Gelehrsamkeit auf mannichfache Weise, geben aber immer nur das Gelernte wieder. Münter hatte auch ein weites und festes Gedächtniß, wer aber seine Schriften kennt, oder auch nur über gelehrte Sachen mit ihm gesprochen hat, der weiß, wie er immer auf historische Erforschung ausging, wie er immer neue Hypothesen versuchte, wie Vieles aus den verschiedensten Fächern seiner Kenntnisse immer in ihm aufstand, um in neue Verbindungen gebracht zu werden, und daß die Combination manchmal nur zu üppig erschien. So war sein gelehrtes Treiben Jedem, der nur irgend Sinn für so etwas hatte, im höchsten Grade merkwürdig, und ein Freund sagte mir einst: „wenn Er weg ist, werden wir doch diese Art von Gelehrsamkeit nie wieder sehen."

An Ideen und Plänen für neue Werke fehlte es daher nie. Wenn ein solcher Plan in seinem Kopfe zu reifen anfing, machte er sich so viele Cahiers, als er Capitel oder Abtheilungen wollte, schrieb dann auf einzelnen Blättern verschiedene Notate, die er an ihre Stellen hineinlegte. Dann war er, nach dem Umfange des Werks, mehrere Tage, Wochen, Monate beschäftigt, diese Notate zu vermehren. Darauf ließ er die Sache einige Zeit ruhen, und

konnte dann wohl zuweilen sagen: „ich bin in dieser Zeit recht faul, ich mache mir aber deshalb keine Sorge, denn ich weiß, es wird schon wieder kommen.“ Und wahrlich es kam schon wieder! Denn wenn der Geist ihn anwehte, setzte er sich hin, und schrieb mit laufender Feder ein Capitel nach dem andern nieder. Es war freilich nur erster Entwurf, er ließ Lacunen offen, die er nachher ausfüllte, hörte auch zuweilen mitten in einem Abschnitte auf, wenn ihm noch einige Kenntniß fehlte, und fing einen neuen an. Dennoch war meistens das Wichtigste gleich vorhanden, und in einem, zwar nicht tiefen, aber klaren, fließenden, nie weitschweifigen, nie affectirten Styl niedergeschrieben; und er schrieb mit gleicher Leichtigkeit dänisch, deutsch, lateinisch und italienisch; das Französische kostete ihn mehr Mühe; englisch und schwedisch las er, schrieb es aber nicht. Wie erstaunten wir oft über die Masse der Arbeit weniger Tage, wovon er sich manchmal nichts hatte merken lassen, bis er uns das Vollbrachte zeigte. Dann legte er das Werk hin, zuweilen auf ein Jahr oder darüber; denn er hatte nie Eile, etwas drucken zu lassen, und beschäftigte sich dann mit andern Sachen, außer daß er gelegentlich etwas hineintrug, das ihm gerade vorkam. Nach einem solchen Zwischenraum nahm er dann wieder die Cahiers vor, und arbeitete das Werk oder die Abhandlung aus. Mittlerweile hatte er einen Verleger gesucht, oder die Abhandlung für irgend eine gelehrte Gesellschaft oder eine Zeitschreift bestimmt; dann ließ er sein gewöhnlich mit Zusätzen überladenes Manuscript abschreiben, und wenn er die Abschrift eine Zeit lang genau durchblättert und noch vieles hinzugesetzt hatte, ließ er es drucken, am liebsten unter seinen Augen. Denn noch in der Correctur machte er viele Veränderungen und Zusätze, und er läugnete es nicht, als einst ein Buchdrucker sich darüber beschwerte, daß er eigentlich seine Bücher in der ersten Correctur schriebe; denn er behauptete

mit Göthe, daß man erst recht wisse, wie sich das Ding ausnehme, wenn man es gedruckt sehe. Aus dieser Art, seine Schriften auszuarbeiten, erklärt es sich, wie mehrere Werke einander im Druckjahre nahe stehen, die doch eigentlich in verschiedenen Zeiten geschrieben sind. So fuhr er fort, ohne zu ermüden, bis an seinen Tod, und seine schriftstellerische Thätigkeit schien in den späteren Jahren eher zu- als abzunehmen. Seine gedruckten Schriften betragen, wenn man Großes und Kleines zusammenrechnet, 110 bis 120 Numern. Die wichtigsten derselben aus der letzten Epoche scheinen uns folgende: **De schola Antiochena, Havn. 1811**, deutsch in Tzschirners und Stäudlins Archiv; Geschichte der Verfolgungen der ältesten Kirche 1—3 Stück, in den obengenannten wissenschaftlichen Verhandlungen 1812—18; Antiquarische Abhandlungen, Koph. 1816; Religion der Karthager, Koph. 1816, 2. Ausg. Koph. 1821; der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian, Altona 1821; Untersuchungen über den Ursprung der dänischen Ritterorden, Koph. 1821; Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen Thl. 1. Leipzig 1823. Thl. 2. 1831; Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825; **Symbolae ad interpretationem Ev. Iohannis ex marmoribus et nummis, Havn. 1826**; **Iulius Firmicus Maternus de errore profanarum religionum, Havn. 1826**; der Stern der Weisen, Untersuchungen über das Geburtsjahr Christi, Kopenh. 1827; Religion der Babylonier, Kopenh. 1827; die Christin im heidnischen Hause, Kopenh. 1827; **notitia codicis Evang. Iohannis variatum continentis, Havn. 1827**; **primordia ecclesiae Africanae, Havn. 1829**; **effata et oracula Montanistarum, Havn. 1829.**

Wenn man die Reihe dieser Schriften übersieht, so wird man die vorherrschende Neigung zum Antiquarischen gewahr, und wenn Münter diese mit der Theologie verbinden konnte, fand er sich in seinen Studien am meisten befriedigt. So war ihm die Ausarbeitung des Werks

über die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen vorzüglich lieb. Auch mochte er gern sich in Untersuchungen einlassen, wo nicht alles nach Zeugnissen ausgemittelt werden konnte, sondern der Vermuthung ein Feld offen blieb. Einigemal hat er wohl eine kleine Abhandlung über einen Gegenstand gewagt, worüber man nichts wußte und nichts zu wissen bekommen konnte, um sich dann in Hypothesen ergehen zu können; oft hat er aber auch aus sehr sparsamen Nachrichten ein schönes und zusammenhängendes Gemälde entworfen. Als Beispiel führen wir die Abhandlung: die Christin im heidnischen Hause, an. Seine dänische Kirchengeschichte ist ein schönes Denkmal eines gelehrten dänischen Bischofs. Das erste Buch, welches das scandinavische Heidenthum darstellt, ist wohl das am wenigsten gelungene. Münter hatte sich in den Geist der neueren mythologischen Forschungen nicht gehörig hineinversetzt, er hielt noch zu fest an den Vorstellungen, die er in seiner Jugend von Suhm gelernt hatte, und suchte überall für die Mythen eine historische Grundlage. Sonst aber ist das Werk die reife Frucht eines tiefen und umfassenden Studiums der Kirchengeschichte — nicht bloß der dänischen —, es ist mit freiem Geiste geschrieben, die Composition ist wohl gelungen und der Styl klar und anziehend. Der zweite Theil dieser Geschichte — der nachher in zwei Abtheilungen erschienen ist — war unter der Presse, als ihn der Tod wegrief; doch hatte er auch den dritten Theil, der die dänische Reformationsgeschichte enthält, ausgearbeitet, welcher jetzt, nach nöthiger Revision, bald dem Druck übergeben werden wird. Es war seine Absicht, noch einen vierten Theil hinzuzufügen, der die neuere und neueste Geschichte enthalten, und erst nach seinem Tode gedruckt werden sollte. Ich bin aber überzeugt, daß er nie an diese Arbeit gegangen wäre; denn so sich hinzusetzen, um ein festes öffentliches Urtheil über nahestehende Per-

sonen und Sachen abzugeben, sagte seiner Gutmüthigkeit gar nicht zu. Aus demselben Grunde hat er auch, obgleich in Dänemark und Deutschland oft dazu eingeladen, sehr wenige Recensionen geliefert, und diese wenigen enthalten meistens bloß Auszüge aus den angezeigten Büchern.

In seiner Amtsführung und in seinem litterarischen Wirken erfreute er sich der immer wachsenden Gnade seines Königs. Als Zeichen derselben erhielt er gleich bei der neuen Organisation des Dannebrog-Ordens sowohl das Ritterkreuz als das silberne Kreuz des Ordens, wurde auch zum Ordensbischof ernannt; 1812 erhielt er das Commandeurkreuz, und 1817 das Großkreuz des Ordens. Auch Se. königl. Hoh. der Prinz Christian Friedrich beehrte ihn mit seiner Achtung und Zuneigung; die Kunstsammlungen des Prinzen ging er öfters durch, und eine Vase aus der schönen Vasensammlung hat er in einer Abhandlung über die Kunstwerke, welche die Geschichte Memnons darstellen, erläutert. Im Auslande wuchs sein Ruf immer mehr, und eine europäische Celebrität, wie Münter sich derselben in den späteren Jahren wirklich erfreute, ist eine schöne Sache; es gibt dem Besitzer eine eigene Würde, und öffnet ihm überall Zugang. Seine Mitbürger schätzten ihn immer mehr, je besser sie ihn kennen lernten, und selbst ins Volk dringt der Ruf einer bedeutenderen Gelehrsamkeit hinein, und erregt auch da eine gewisse Bewunderung und Ehrfurcht.

Wie ein Leben nie ohne Prüfungen ist, so ward Münter's im Ganzen glückliches Leben mehrere Jahre hindurch von einem schweren häuslichen Kummer getrübt. Seine treffliche Gattin ward im Jahre 1809 von einer Gemüthskrankheit befallen, die sie zur gewohnten Thätigkeit unfähig machte, und ihr Herz aller Freude des Lebens, der es sonst so offen war, verschloß. Dieser Zustand dauerte damals über drei Jahre; nach deren

Verlauf ward sie zwar völlig hergestellt, die Krankheit kehrte aber 1823 wieder, und dauert noch fort. Auch von andern Widerwärtigkeiten war er nicht befreit; so war seine ökonomische Lage in einigen Jahren durch die Nachlässigkeit eines Gehülfen und durch die so tief gesunkenen Kornpreise, worauf seine Einnahme hauptsächlich beruhte, ziemlich ungünstig.

Dies war aber vorübergehend; auch hatte er Kraft zu tragen und einen natürlichen Frohsinn. So mürrisch er auch zuweilen aussehen, so heftig er auch im Augenblick auffahren konnte, war doch das Gleichgewicht bald wieder hergestellt, und sein Gemüth meistens heiter. Einen herzhafteren Mann habe ich nie gekannt. Zwar hatte er eine gewisse Neigung, Gefahren zu erdenken, wo keine waren, und schon in jüngeren Jahren sagte ein Freund in einem, für einen vertraulichen Kreis bestimmten, scherzhaften Liede über ihn: „Er sieht immer die Stadt in Brand, und jeden Kranken an Grabes Rand.“ Wo aber wirkliche Gefahr vorhanden war, verließen ihn Glaube und Hoffnung nie. Als er einst im stürmischen Wetter in einem offenen Bote über die Ostsee segelte, und die Wellen sehr hoch gingen, sah er das Schauspiel eine Weile an; darauf hüllte er sich in seinen Mantel, legte sich hin und schlief die ganze Nacht ruhig durch. Kurze Zeit vor seinem Tode empfing er mich eines Morgens mit den Worten: „wissen Sie, was die Aerzte jetzt an mir curiren? die Wassersucht. Ich kann schon die Stiefeln nicht anziehen, denn die Füße sind ganz geschwollen.“ Ich erschrack innerlich, sagte aber ausweichend: „es ist doch gut, daß es die Füße sucht.“ „Nun ja! sagte er, der Tod soll eine Ursache haben. — Kommen Sie doch herein und sehen Sie den indischen Götzen, den mir Professor W. geschenkt hat.“ Damit war er ganz in seinen unschuldigen Götzendienst verloren, und bestellte den Maurer, um die neue Acquisition auf dem Vorplatze an-

zubringen. Dieser Muth äußerte sich in allen Bedrängnissen des Lebens, und bei allen Angriffen. Obgleich er gegen litterarische Beleidigungen nicht unempfindlich war, erreichten doch eigentlich hämische Anfälle nie ihre Absicht, sie trübten auch nicht einen Augenblick seine Heiterkeit.

Nach dem, was wir gesagt haben, wird man sich sein tägliches Leben ziemlich vorstellen können. Münter war immer thätig, auch war er in bestimmten Geschäften sehr pünktlich, kam selbst gewöhnlich zu früh, seine Predigten und andere Reden waren gewöhnlich mehrere Wochen vor der Zeit ausgearbeitet. Hingegen hatte er für die verschiedenen Arbeiten keine bestimmten Stunden, sondern wie ihn die Neigung anwandelte, nahm er das Eine oder das Andere vor, und trieb es dann mit Eifer, bis es fertig war. Doch arbeitete er nicht ganz ununterbrochen, denn er liebte es nicht, sehr lange auf einer Stelle still zu sitzen, sobald er sich aber wieder hinsetzte, war er gleich wieder ganz bei der Arbeit. Des Vormittags besuchte er fleißig sein Comptoir, sprach die Vielen, die ihn sprechen wollten, nahm auch manchmal im tiefen Negligé, mit entblößtem Hals und herabhängenden Strümpfen, im durchrauchten Zimmer, die vornehmsten Besuche ganz unbefangen an. Nachmittags sah er häufig in die Wohnstube seiner Familie hinein, die er zärtlich liebte. Fünf Söhne und vier Töchter waren ihm geboren; der jüngste Sohn starb in der Wiege, die übrigen Kinder überleben ihn. Er erlebte die Freude, seine drei ältesten Söhne anständig angestellt zu sehen, und alle in Kopenhagen; der zweite a) war schon Hofprediger und sehr beliebter Kanzelredner; der dritte war in den letztern

a) Balthasar, nach dem Großvater genannt, nicht Hermann, wie in der Allg. Kirchenzeitung 1830 Nr. 79. angegeben ist, wo sich mehrere Unrichtigkeiten eingeschlichen haben.

Jahren, neben seinen Geschäften als Mitglied des Magistrats, ihm ein treuer und thätiger Gehülfe. Seine älteste Tochter reichte im Jahre 1815 mir die Hand, und ich darf wohl sagen, daß unsere glückliche Ehe und die vier Enkel, welche die Tochter ihm nach und nach brachte, seine häusliche Glückseligkeit sehr vermehrten. Wenn wir alle so des Sonntags bei ihm versammelt waren, war ihm dieses ein rechtes Fest, und man kann sich keine angenehmere Familienunterhaltung denken, als die unsrige, während die Mutter noch wohl war. Münter mochte gern die Mahlzeit verlängern, legte die Arme auf den Tisch und es wurde mit aller Lebhaftigkeit und Offenheit über alle möglichen Gegenstände gesprochen; denn wie er selbst seine Freiheit liebte, so ließ er auch gerne Jedem die seine. Für den feineren Scherz hatte Münter zwar nicht viel Sinn, ließ ihn aber gern walten, auch über sich selbst ergehen. Wenn er nun noch ein kleines Kind vor sich nehmen, es auf den Tisch stellen, es liebkosen oder necken, auch wohl zu allerlei kleinen Ungezogenheiten verleiten konnte, war er überglücklich. Gewöhnlich war auch ein Hausfreund dabei, oder ein Reisender, denn Ausländer mochte Münter gerne sehen. Seine lebhafte Combinationsgabe zeigte sich auch darin, daß es, wie wir oben angeführt haben, ihm gleich einfiel, wozu er Jeden gebrauchen, worüber er ihn ausfragen konnte. Konnte nun der Reisende einigermaßen Rede stehen, und zeigte er sich willig, so fühlte sich Münter gleich angezogen, und lebte während seines Aufenthalts viel mit ihm. Nachmittags arbeitete er wieder, und auch die Abende waren gewöhnlich der Arbeit oder der Lectüre gewidmet; bedurfte er Zerstreuung, so besah er seine Sammlungen, verschlang wohl auch einen Roman, selten setzte er sich auf einige Augenblicke zu einer Parthie Whist hin, die Lust und die Aufmerksamkeit waren aber bald erschöpft. Denn so wenig Münter eigentlich vergeßlich war, war

er doch oft, was man zerstreut nennt; er konnte dieselbe Geschichte nach ganz kurzen Intervallen zwei=, dreimal erzählen; konnte Gegenstände, die gerade vor seinen Augen lagen, emsig suchen und manches Sonderbare vornehmen. Er war aber sehr unbefangen dabei, und lachte selbst darüber so gut wie wir andern.

Münter war groß gewachsen und stark gebaut; seine Gesichtszüge waren schön, nur die Augen klein, doch lebhaft, aber die Haltung des Körpers und das Gehen, so wie die Kleidung waren bloß auf Bequemlichkeit berechnet. Als er älter ward, drückte seine Gestalt immer mehr die innere Würde aus, und in seiner schönen Amtstracht von schwarzem Sammet, mit der Ordenskette, erschien er sehr stattlich. Seine Gesundheit war sehr stark gewesen, nur etliche heftige Rosenfieber hatte er auszuhalten, und die Augen waren zuweilen angegriffen. Er konnte die stärksten Anstrengungen ertragen, der Schlaf kam meistens augenblicklich, und war sehr fest; der Magen vertrug die unregelmäßige Diät sehr gut. In den letzten Jahren fing die Gesundheit an zu wanken, er klagte über verschiedene locale Schmerzen, ein beschwerlicher Husten und mehrere Fieberanfälle stellten sich ein. Besonders erregte sein Aussehen unsere Besorgniß; er alterte zusehends, seine Züge wurden mehr hängend, und er konnte manchmal ganz unthätig und in sich gekehrt da sitzen. Weil aber doch seine Geisteskraft ungeschwächt, und er im Ganzen recht munter war, hofften wir auf eine günstige Krisis, und da starke Bewegung, wozu wir ihn sonst nicht bringen konnten, ihm immer wohl that, war eine lange Visitationsreise für den Sommer angesetzt, so wie Vorbereitungen zu einer Reise nach Rügen, wohin er sich immer gesehnt hatte, getroffen. Noch am Tage vor seinem Tode befand er sich wie gewöhnlich, ging des Nachmittags aus, und sein letzter Besuch war bei uns. Als er zu Hause kam, fand er sich

übel, und mußte sich die Treppen hinauf begleiten lassen. Als er, nachdem er sich wieder etwas erholt hatte, in seine Stube ging, fiel er um. Der Anfall war gar nicht apoplektisch, hingegen war der Puls fast gar nicht zu bemerken, und er war bei völligem Bewußtseyn, so daß er des Abends noch Anordnungen wegen der bevorstehenden Osterpredigt traf. Die Symptome waren denen der Cholera nicht unähnlich; vielleicht zeigte ein markirtes kaltes Fieber sich in dieser Gestalt, wahrscheinlicher aber fand ein Fehler in der Organisation statt, vielleicht in den Nieren, und dieser hatte dann auch das frühere Uebelbefinden verursacht. Am folgenden Tage um Ein Uhr Nachmittags sah ich ihn zum letztenmal. Er hatte noch das volle Bewußtseyn, antwortete auf meine Fragen, und sagte bloß: „wie lange kann man das aushalten?" Ich sah wohl, daß sein Zustand sehr bedenklich war, hatte aber, so wie die Aerzte, keine Ahndung, daß das Ende so nahe wäre. Kaum eine halbe Stunde nachher drehte er sich im Bette um, und verschied durch einen leichten Tod, in Gegenwart zweier seiner Kinder. Er starb am 9. April 1830 am Charfreitage, im 69. Jahre seines Alters.

Wenn der Eindruck, den die Nachricht des Todes eines Mannes hervorbringt, ein Zeugniß für das Leben des Verstorbenen abgibt, so hatten die Kinder und die Freunde Münter's einen reichen Trost. Wir wußten wohl, daß seine bedeutenden Eigenschaften und sein rechtlicher Charakter ihm allgemeine Hochachtung erworben hatten, und daß, wer ihn näher gekannt, ihn hatte liebgewinnen müssen, es war aber kaum zu erwarten gewesen, daß ein Mann, der doch im Ganzen still für sich gelebt, und dessen Eigenheiten wohl für Manche etwas Abstoßendes mochten gehabt haben, sich eine so allgemeine Liebe seiner Mitbürger hätte erwerben können. Die Theilnahme war aber allgemein, und Jeder fühlte, wie groß der Verlust war. Meh-

rere gestanden, daß sie erst bei seinem Tode sich recht bewußt geworden wären, wie theuer ihnen Münter wäre.

Es war eine schöne Leiche. Die edlen Züge hatten alles Entstellende verloren, und waren in einer erhabenen Ruhe verklärt. Der Leichnam war in das feine weiße Meßgewand eingehüllt, das er als Bischof trug, auf der Brust lag ein Christusbild in Mosaik, das in ein vergoldetes Kreuz gefaßt war, womit er sonst seinen Bischofsmantel befestigte. Die königlichen Prinzen, die Staatsminister, die meisten hohen Beamten, die Professoren der Universität, die Geistlichkeit der Stadt und der Umgegend, und eine sehr große Zahl seiner Mitbürger aus allen Klassen begleiteten den Sarg, als er im feierlichen Trauerzuge aus dem Bischofshause nach der naheliegenden St. Petrikirche getragen wurde. Die Gebeine ruhen nach dem Willen des Verstorbenen auf dem Kirchhofe an der Seite des Vaters. Neben dem Brustbild des Vaters in Basrelief an der Kirchenmauer über dem Grabe ist jetzt auch ein solches Bild des Sohnes gesetzt.

Die Geistlichkeit des Stifts hat eine beträchtliche Summe zusammengeschossen, um ihrem werthen Bischof ein Denkmal entweder in der Frauenkirche zu Kopenhagen, oder in der Roeskilder Domkirche zu errichten. Sein Portrait in Steindruck nach einem Gemälde Hornemanns ist sehr ähnlich. Seine gleichfalls sehr ähnliche Büste in Marmor, vom Prof. Freund trefflich gearbeitet, ist so eben vollendet, und wird vermuthlich in dem neuen Universitätsgebäude aufgestellt werden. — Für die Nachgelassenen hat des Königs Gnade huldreich gesorgt.

---

## 3.

# Die altbritische Kirche.

Von
Dr. Friedrich Münter,
Bischof von Seeland.

---

## Erster Abschnitt.

### Pflanzung des Christenthums in England, Schottland und Irland.

---

Wann das Christenthum zuerst auf den britischen Inseln gepredigt worden ist, war lange ein Gegenstand ernsthafter Untersuchungen für englische Gelehrte, die ihrer Kirche so gern das möglichst hohe Alter zugeeignet, und selbst ihren apostolischen Ursprung behauptet hätten. Hiezu war ihnen nun eine Stelle im ersten Briefe des römischen Clemens an die Corinther, Kap. 5., sehr erwünscht, in der es heißt: er sey mit seiner Predigt bis zur Grenze des Abendlandes (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως) gekommen; welches man für ein ausdrückliches Zeugniß für die Reise des Apostels nach Britannien gehalten hat, weil die alten Schriftsteller das britannische Meer den westlichen Ocean nennen, die Briten bei den Dichtern ultimi Britanni heißen, das Gallien gegenüber wohnende Volk der Moriner extremi, ultimi hominum Morini, und dergleichen Ausdrücke mehr, die Stillingfleet sorgfältig gesammelt hat. Auch haben wir ausdrückliche Zeugnisse von kirchlichen Schriftstellern. Die Apostel, sagt Eusebius Demonstr. Evang. III. c. 7., wären keine Betrüger gewesen: solche Männer hätten ja wohl ihre Landsleute und Nachbaren mit einer unwahrscheinlichen Ge-

schichte täuschen können: welche Thorheit wäre es aber von so ungelehrten Leuten, die nur ihre Muttersprache verstanden, gewesen, es darauf anzulegen, die Welt durch die Predigt dieser Lehre in den fernsten Städten und Gegenden zu täuschen. Nun nennt er die Römer, Perser, Armenier, Parther, Skythen, und fügt hinzu: einige seyen über den Ocean nach den sogenannten britannischen Inseln gegangen (ἐπὶ τὰς καλουμένας Βρεττανικὰς νήσους). Auch Theodoret nennt die Briten unter den von den Aposteln bekehrten Nationen (Sermon. 9.) und sagt außerdem ausdrücklich (in ψ. 116.), nachdem er von der spanischen Reise Pauli geredet, er habe auch das Heil nach den Inseln gebracht, die im Ocean liegen, welches wahrscheinlich gleichbedeutend ist mit einer andern Stelle, wo es heißt: der Apostel sey nach seiner Befreiung aus der römischen Gefangenschaft nach Spanien gekommen, und habe von dort aus andern Nationen das Licht des Evangeliums gebracht (in II. ad Timoth. IV, 17.). Auch Hieronymus sagt (in Amos cap. 9.), Paulus sey nach seinem Aufenthalt in Spanien von dem einen Ocean zum andern gekommen, und sein Fleiß im Predigen habe so weit gereicht als die Erde selbst. Er habe (de script. eccles.) nach seiner Gefangenschaft das Evangelium in den westlichen Gegenden gepredigt. Endlich behauptet auch Venantius Fortunatus a) dasselbe, wo er von den Arbeiten des Apostels spricht:

Transit et Oceanum, vel qui facit Insula Portum,
Quasque Britannus habet terras quasque ultima Thule.

Die Möglichkeit der Sache läßt sich auch nicht bestreiten. Seit seiner römischen Gefangenschaft bis zu seinem Tode hatte Paulus Zeit genug sowohl zu einer Reise nach Spanien, von der so oft in den alten Schriftstellern die Rede ist, und von der wir aus Röm. XV, 24.

a) Vita S. Martini. L. 3.

28. wissen, daß er sie im Sinne hatte, als auch nach Britannien. In Britannien waren bereits seit der Regierung des Kaisers Claudius römische Colonien (bürgerliche sowohl als Militärcolonien), zu denen wahrscheinlich bereits London gehörte a). Es fanden daher unstreitig Verbindungen Statt zwischen Rom und Britannien, und Stillingfleet hat mit vieler Combinationsgabe eine besondere Veranlassung nachgewiesen, die Paulus zu einer Reise nach Britannien gehabt haben mag. Die Gemahlin des römischen Statthalters unter Claudius, A. Plautius, Pomponia Gräcina, scheint nämlich eine Christin gewesen zu seyn, denn sie ward, wie Tacitus erzählt b), fremden Aberglaubens halber (worunter man die christliche Lehre verstand) angeklagt, von ihrem Manne aber in einem häuslichen Gericht freigesprochen. Sie kann also von Paulus bekehrt worden seyn, der sich damals bereits in Rom befand; und so wie die so viel besprochene Verbindung zwischen Seneka und Paulus ein Motiv zur Reise des Apostels nach Spanien, woher der römische Philosoph stammte, gewesen seyn mag, so wäre es ja auch möglich, daß Pomponia Gräcina ihm eine Aussicht auf die glücklichen Resultate einer Reise nach Britannien von Spanien aus eröffnet hätte. Allein das alles sind doch nur Möglichkeiten, und selbst die Zeugnisse der kirchlichen Schriftsteller für die Reise Pauli nach Britannien bedeuten nicht so viel, als es beim ersten Anblick scheinen möchte. Theils sind nicht alle darin einverstanden, daß eben Paulus in Britannien gewesen sey (mehrere sprechen nur von den Aposteln überhaupt); theils haben wir so viele Zeugnisse der Art, die in den bestimmtesten Ausdrücken von der Predigt des

---

a) Stillingfleet p. 43.

b) Tac. Annal. XIII, 32.

Evangelii in der ganzen Welt von den frühesten Zeiten an sprechen, und deren Allgemeinheit durchaus Zweifel gegen die Richtigkeit jeder einzelnen Behauptung erregen muß, wenngleich so viel als Resultat hervorgeht, daß das Christenthum, wenngleich nicht von den Aposteln, doch sehr früh von christlichen Lehrern nicht bloß im römischen Reiche, sondern auch außer den Grenzen desselben gepredigt worden ist, und in solchen Ländern wenigstens einige Anhänger, wahrscheinlich besonders Griechen und Römer, gehabt hat.

2. Dieses ist auch von Britannien unbezweifelt, da sowohl Origenes als Tertullian dasselbe behaupten. Ersterer schreibt in seiner 4. Homilie über Ezechiel: Wann hat das Land der Britannier vor der Ankunft Christi den Glauben an Einen Gott (im Gegensatz gegen die Druiden) angenommen? Eben so sagt er in Lucam c. 1. hom. 6.: die Kraft des Heilandes ist auch bei denen, die von unserer Welt in Britannien geschieden sind, mit denen in Mauretanien, und mit allen denen, die unter der Sonne an seinen Namen glauben [a]). Er muß also von Christen in Britannien Kunde gehabt haben. Bei Alexandriens Welthandel fanden gewiß Verbindungen zwischen Britannien und Aegypten Statt. Auch mit der afrikanischen Küste, daher Tertullian, oder wer sonst ungefähr zu derselben Zeit in Afrika das Buch adversus Iudaeos geschrieben haben mag, ähnliche Nachrichten haben konnte, wenn er Kap. 7., um gegen die Juden zu beweisen, daß Christus der wahre Messias sey, sagt: Getulorum varietates et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita. Die Uebertreibungen in dieser Stelle sind unleugbar, daß aber Christen in den von Tertullian genannten Gegenden gewesen sind,

---

a) Usserius p. 74. 75.

läßt sich nicht leugnen, sonst hätte die Stelle ja keine Beweiskraft gegen die Juden gehabt. Und die Romanis inaccessa loca von Britannien müssen entweder im Innern der Insel und gegen Irland hin, oder jenseits der von den Römern seit Hadrians Zeiten gegen die nördlichen Britannier erbauten Mauer (an die zweite von Severus gesetzte Grenze ist wohl noch nicht zu denken) gesucht werden.

Auch Gildas, der älteste britische Schriftsteller, spricht von der Fortdauer der christlichen Kirche in Britannien seit der ersten Pflanzung des Evangelii bis zur Verfolgung Diocletians, wenngleich dasselbe nicht mit gleichem Eifer sey erhalten worden a); wogegen eine Stelle des Sulpicius Severus b), daß zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Marcus Aurelius das Christenthum erst neulich jenseit der Alpen bekannt geworden, nicht im Widerspruch ist, da er hauptsächlich davon spricht, daß damals erst Christen in Gallien für das Christenthum gelitten, und die Ursache davon aus der neulichen Pflanzung desselben herleitet.

3. Nennius und Beda haben die Nachricht c), daß ein britischer Fürst Lucius (kein König von Britannien, den gab es nicht zu jener Zeit) gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts einen römischen Bischof durch Abgesandte um Missionäre gebeten habe, die auch gekommen wären und ihn und seine Unterthanen bekehrt hätten. Das mag wahr seyn. Es mag einen solchen Fürsten gegeben haben, von dem Usserius Münzen mit den Buchstaben LVC und einem Kreuze gesehen haben will d).

a) Stillingfleet 54.

b) Sulp. Sev. Lib. II. p. 381. (365.)

c) Nennius hist. Brit. c. 18. Beda I. 4.

d) Usserius p. 39.

Die neueren Numismatiker kennen aber diese Münzen nicht, wiewohl das Kreuz auf den ältesten britischen Münzen nicht eben selten ist, und immer dafür spricht, daß dort, wo diese geschlagen sind, das Christenthum Religion des Fürsten war — könnten wir nur Ort und Zeit richtig bestimmen a).

Die in Britannien gegründeten Gemeinen erhielten sich das dritte Jahrhundert hindurch, zwar, wie Gildas berichtet, etwas lau; doch muß das Christenthum Fortschritte gemacht haben; sonst hätte sich die Verfolgung Diocletians und Maximians im Jahr 303 nicht bis über die britischen Christen erstrecken können. Cäcilius oder Lactantius bezeugt dieses in seinem bekannten Werke de mortibus persecutorum c. 12. Die Standhaftigkeit einiger Märtyrer und Confessoren gewann hier, wie überall, der Religion neue Bekenner; und als Constantius Chlorus 305 selbst nach der Thronentsagung beider Kaiser Augustus ward, hörte die Verfolgung von selbst auf. Die Kirche blühte nun, wie sowohl Gildas als Beda sagen b), in großem Frieden und großer Eintracht, bis die arianischen Streitigkeiten anfingen. Mit Constantin bestieg das Christenthum den Thron der Welt, und konnte sich nun unter seinem und seiner Nachfolger Schutz ungehindert in ganz England ausbreiten, und die Religion der Druiden, so wie das römische Heidenthum allmählig verdrängen. Leider können wir aber keine Thatsachen anführen! Die Geschichte enthält nichts!

4. Aus welchen Gegenden kam aber ursprünglich das Christenthum nach England? Bisher scheinen die Nachrichten, welche ich angeführt habe, auf Rom hinzudeuten. Bei den Verbindungen zwischen der Hauptstadt

a) Ueber Lucius s. Stillingfleet, Usserius und Spanheim. cf. Stäudlin 19. 20.

b) Gildas c. 8. Beda I. 8.

und ihren zumahl abendländischen Provinzen würde dieses auch nicht unwahrscheinlich seyn, wenn nicht ein Umstand im Wege wäre: die Verschiedenheit des Ritus von den frühesten Zeiten an, so weit unsere Nachrichten reichen, besonders in der Feier des Osterfestes, die der britischen Kirche nicht mit den Abendländern, sondern mit den Kleinasiaten, die deshalb Quartodecimaner genannt wurden, gemeinschaftlich war. Dieses zeigt deutlich auf einen asiatischen Ursprung hin. Und wenn wir uns nun erinnern, daß die Kirchen zu Lyon, Vienne und aller Wahrscheinlichkeit nach auch zu Marseille griechische Kirchen waren, daß sie in genauer Verbindung mit Kleinasien standen, und daß die griechische Sprache in jenen Gegenden den Gebildeten bekannt war — Irenäus schrieb ja selbst griechisch —, wenn wir zugleich bedenken, daß in Britannien die Druiden gleichfalls des Griechischen kundig waren; so dürfte sich wohl aus allem diesem der Schluß ziehen lassen, daß die britische Kirche ursprünglich von der griechischen abgestammt habe.

5. Die Geschichte des Kampfes, den das Christenthum mit der britischen Druidenreligion und dem römischen Heidenthum zu bestehen hatte, ist verloren. Letzteres unterlag gewiß durch seine eigene Schwäche; es konnte nur wenig Mühe kosten, es zu zertrümmern. Erstere ist uns noch zu unbekannt, um aus ihrer Natur, da die Thatsachen fehlen, schließen zu können. Ihre Hierarchie war wohl gegründet, in alle Zweige der Staatsverwaltung verflochten und sehr mächtig; wie aber ihre Lehre beschaffen gewesen, ob theistisch oder abgöttisch, ist noch nicht entschieden. Origenes sagt a): Wann stimmte Britannien vor der Geburt Christi im Glauben an Einen Gott überein? Und es ist gewiß ein Mißverständniß von Camden und Godwin, wenn sie be-

a) In Ezech. hom. 4.

haupten, Origenes habe geglaubt, die Druiden hätten die Briten von der Einheit Gottes belehrt a). Die spärlichen Nachrichten, die wir von der Druidenreligion haben, zeigen Heidenthum, Opfer, ja sogar Menschenopfer, und höchstens dürfte man eingestehen, daß ihre geheime Lehre, die sie aber um ihres eigenen Vortheils willen sorgfältig vor dem Volke verbergen mußten, die große Wahrheit von der Einheit Gottes enthalten habe. Dieses aber konnte dem Christenthum nicht zur Förderung dienen. Auch die römischen und griechischen Philosophen erkannten die Einheit Gottes und waren dennoch Gegner der neuen Religion, die auf den Dächern predigte, was sie nur insgeheim lehrten. Wir können also mit Gewißheit einen Kampf zwischen den Druiden und dem Christenthum annehmen; und dieser wird durch Traditionen aus Irland, von denen ich bald reden werde, noch wahrscheinlicher; so wie es auch durch eine schottische Tradition von Trathal, dem Großvater Fingals, der die Druiden vertrieben haben soll, begreiflich wird, daß auch Fürsten, ihrer Hierarchie und Tyrannei müde, wie etwa jener Lucius in England, sich den Christen in die Arme geworfen haben mögen.

6. Ueber die erste Predigt des Christenthums in Schottland haben wir nur Sagen. Die Bewohner des Landes waren aller römischen Civilisation fremd b), wiewohl, wenn wir den ossianischen Gesängen trauen dürfen, bei weitem nicht solche Barbaren, wofür ihre Nachbaren sie ausgaben, und ein edler, jeder Ausbildung fähiger Menschenstamm. Sie hießen Caledonier. Zur Zeit der Römer theilten sie sich in zwei verschiedene Stämme, Pikten und Scoten, die oft Kriege mit einander führten, und deren

---

a) Stillingfleet 57.

b) Hieronymus über sie. Ossian II, 241.

Abstammung noch unentschieden ist[a]). Daß Tertullians **Romanis inaccessa loca**, zu denen das Christenthum hindurch gedrungen sey, nicht nothwendig vom nördlichen England, oder den jenseit der Mauer Hadrians gelegenen Gegenden zu verstehen sey, habe ich bereits bemerkt; allein, daß doch während der nächsten Menschenalter vor Constantin der Verkehr der Caledonier mit den Römern im Kriege und Frieden fortgedauert und zugenommen habe, läßt sich nicht in Zweifel ziehen. Die ossianischen Gesänge kennen Caracal, den Sohn des Königs der Welt[b]); und Ossian spricht von seines Sohnes Oscar Krieg mit Caros (Carausius), dem Zeitgenossen Diocletians[c]). Ja wir haben noch die Sage von einem Gespräche Ossians mit einem Culdeer; die aber durch eine andere, die ihn mit dem heil. Patrik, dem Apostel der Irländer, der ihn bekehren wollte, in Verbindung setzt[d]), sehr unsicher gemacht wird, und höchstens nur dazu dient, zu zeigen, daß man bereits in sehr frühen Zeiten von Missionsversuchen in Schottland gesprochen hat.

Die Sage spricht von einem schottischen Könige Donald, der nebst der Königin, seinen Kindern und mehreren andern sey getauft worden, und den römischen Bischof Victor gebeten habe, Lehrer zu senden, welche Schottland bekehrt hätten. Diese Nachricht gibt Hector Boethius, der im Jahr 1526 seine schottische Geschichte schrieb. Vielleicht hat er aus Joh. Forduns Scoti-cronicon aus der Mitte des 14. Jahrhunderts geschöpft, der dieselbe Nachricht, doch mit Verschweigung des Namens

a) Finn. Magnusen.

b) Ossian II, 223. Fingal soll in seiner ersten Jugend mit ihm Krieg geführt haben.

c) ibid. 224.

d) Von Culdeern ist im Ossian die Rede; ein Culdeer heißt der Sohn der geheimen Halle (Einsiedler) Ossian II, 391.

Victor und etwas kürzer hat. Für so frühe Zeiten ist ein mehr als 1000 Jahre jüngeres Zeugniß von geringem Gewicht. Es mag aber in Schottland eine Sage gegangen seyn von Verkündigung des Christenthums in Schottland zu den Zeiten des Kaisers Severus, welche mit jener, daß Ossian mit einem Euldeer bekannt gewesen sey, in irgend einer Verbindung stehen mag. Der Name des römischen Bischofs paßt zu der Zeit. Victor starb 202. Wie sollte aber die Sage auch diesen Namen erhalten haben? Er macht sie um so verdächtiger. Als Fordun schrieb, war Schottland katholisch. Alle Missionen mußten von Rom ausgegangen seyn! Daher auch der Name des Pabstes! Wir werden sehen, daß der zuverlässigeren Geschichte zufolge nicht römische, sondern britische und irische Priester das Christenthum in Schottland verkündigt haben. Uebrigens müssen wir aber auch gestehen, daß keine Geschichte, selbst die irische nicht ausgenommen, so fabelhaft und von ächten zuverlässigen Quellen so entblößt ist, wie die schottische, und daß man selbst, wenn von Schottland die Rede ist, nicht wissen kann, ob nicht Irland gemeint ist a).

7. Irland mußte seiner Lage nach am spätesten mit dem Christenthum bekannt werden, und doch haben wir sehr frühe und, wie es scheint, nicht eben verwerfliche Nachrichten von der ersten Bekanntwerdung desselben auf dieser Insel. Den alten Jahrbüchern zufolge regierte dort um die Mitte des dritten Jahrhunderts ein König Namens Cormak. Dieser soll gegen das Ende des Jahrhunderts die Regierung niedergelegt und seinem Sohne Cairbre b) übertragen, sich darauf in die Einsamkeit zurückgezogen, und mit Forschungen über Regierungskunst, Gesetzgebung und Religion beschäftigt haben, deren Re-

---

a) Stäudlin p. 50 ff.

b) Ossian II, 247.

sultate er zur Belehrung seines Nachfolgers niederschrieb. Diese Untersuchungen führten ihn zu der Ueberzeugung von der Nichtigkeit des Heidenthums und der druidischen Religion, gegen die er nun sich erklärte, die Lehre von Einem Gott öffentlich annahm, und alles Heidenthum aus seinem Hause verbannte. Sein Einfluß auf das Volk war sehr bedeutend. Die Druiden fürchteten für ihre eigene Existenz, und gaben sich große Mühe, ihn wieder zum Glauben seiner Väter zurückzuführen. Er blieb aber standhaft und widerlegte ihren Polytheismus mit siegreichen Gründen. So weit die irischen Annalen. Wüßten wir mehr von diesem aufgeklärten und für jene Zeiten höchst merkwürdigen Fürsten, so würden wir vielleicht nachspüren können, wie die von ihm ausgestreute Saat allmählig aufging und Frucht trug, bis ungefähr Ein Jahrhundert später der heil. Patrik auftrat. Doch können wir von andern Sagen geleitet einigermaßen nachweisen, wie die Lehre der Druiden dem Könige Cormak verhaßt geworden ist.

Schon längst hatten die Druiden sich durch ihre Herrschsucht verhaßt gemacht und ihre Macht hatte abgenommen, da wenigere vom Adel in ihren Orden eintraten. Die Stunde ihres Untergangs in Schottland schlug um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Damals war Trathal, der Großvater Fingals, zum Feldherrn gegen die Römer ernannt worden — das möchte vielleicht in die Zeiten Hadrians passen. — Als er vom Feldzuge zurückkam, forderten die Druiden, daß er sogleich die Dictatur niederlegen sollte. Er weigerte sich dessen, und ein Bürgerkrieg entstand, in dem die Druiden unterlagen und sich nach der Insel Hiona, Hy oder Jona begaben, wo sie noch einige Menschenalter hindurch ihr Daseyn erhielten, bis der h. Columba demselben ein Ende machte a).

a) Gallische Alterth. II, 242.

So ward der Haß gegen die Druiden in der Familie Trathals erblich. Sein Urenkel Ossian gedenkt ihrer niemals. Aber Cormak war der Sohn Conars, eines Bruders des Königs Trathal von Morwen, der von den Einwohnern von Ulster, denen Trathal ihn zur Hülfe geschickt hatte, zum König war erwählt worden a). So hatten denn die Druiden, deren Herrschaft in Schottland eben zu Grabe ging oder gegangen war, Ursache, dasselbe für ihr Reich in Irland zu fürchten; und wenn sie nicht sobald dessen Untergang erfuhren, war die Ursache davon, daß Cormak sie nur mit friedlichen Mitteln bekämpfte, und sie in keinem Bürgerkriege, wie in Schottland, unterlagen.

8. Die Fabeln von Missionären, die seit der Apostel Zeiten Irland besucht haben sollen, hat Usser gehörig gewürdigt b). Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht christliche Geistliche aus dem benachbarten Britannien sollten hinüber gekommen seyn, um das Christenthum dort zu predigen, besonders nachdem dasselbe unter Constantin und seinen Söhnen die herrschende Religion im Reiche geworden war c). In etwas spätere Zeit gehört Coelius Sedulius ein Irländer (er wird zwar Scotus genannt, Scotia ist aber Irland), ein nicht zu verachtender lateinischer Dichter, von dem wir eine evangelische Geschichte und einige andere kleine Gedichte haben. Er soll der Schüler eines irländischen Erzbischofs Hildebert gewesen seyn, den man zuweilen, ohne auf den großen Unterschied der Zeiten Rücksicht zu nehmen, mit Hildebert von Mans verwechselt hat. Hildebert mag nun in Irland oder irgendwo sonst gelebt haben, Erzbischof in Irland war er gewiß nicht. Sedulius aber war auf seinen Reisen gebildet, besonders in Italien. Er wird bald Antistes und Episcopus,

a) Poems of Ossian II, 247.
b) Prim. c. 16.
c) Usserius p. 405.

bald Presbyter genannt. Ueber alles dieses läßt sich aber nichts entscheiden. Wir wissen nichts, als daß ihn Balaeus Scotorum Australium Episcopum nennt a). Dieser Mann ist aber ohne Glaubwürdigkeit. Auch Märtyrer soll Irland in jenen frühen Zeiten gehabt haben, deren Namen, und was von ihnen erzählt wird, Usserius anführt. Wir lassen dieses alles dahin gestellt seyn, sind aber mit dem gelehrten Primaten darüber einverstanden: daß doch schon vor den Zeiten des Palladius Christen in Irland gewesen sind b). Von diesem sagt nun ein Zeitgenosse, Prosper von Aquitanien, Bischof Coelestin von Rom habe ihn im J. 431 den schon an Christum glaubenden Scoten (Irländern) als ersten Bischof zugesandt. c) Er war wahrscheinlich ein geborner Brite, und Diakonus der römischen Kirche. Nun spricht die Sage wohl von vier früheren Bischöfen, die in Irland gewesen d). Wir überlassen diese aber den Actis sanctorum. Ihre Namen waren Albaeus, Declanus, Chiaranus und Ibarus. Sie müssen jedoch gleichzeitig mit dem h. Patrik, und obgleich auch sie von Rom ausgesandt waren, doch anfangs nicht einig mit ihm gewesen seyn, welches vielleicht das einzige Wahre in der Geschichte ist, daß nemlich Patrik, als er nach Irland kam, bei einigen dortigen Bischöfen Widerspruch gefunden. Uebrigens hat Usser sich viele Mühe gegeben, den Ausdruck des Prosper, Palladius sey primus episcopus gewesen, den der römische Bischof nach Irland geschickt habe, mit der Meinung zu vereinigen, daß schon früher Bischöfe dort waren. Entweder sey unter primus die erzbischöfliche Würde zu verstehen, oder Palladius werde der erste im Verhältniß zum zweiten von Coelestin gesandten

a) Usserius 408.

b) ibid. 416.

c) Chron. ad h. a. in Canisii Lect. antiqu. I. p. 309.

d) Usserius p. 417 sq.

Bischof genannt. Er könnte wohl auch der erste vom Pabst gesandte gewesen seyn, da die frühern aus England oder Gallien haben abgeordnet seyn können. Freilich die strengen Katholiken wollen keine anderen Bischöfe im Occident anerkennen, als die vom römischen Stuhle abhängig sind, und darauf zielen auch alle späteren irischen Erzählungen a). Ueber die Sendung des Palladius enthalten irische Lebensbeschreibungen des h. Patrik einige Nachrichten. Eine derselben macht ihn zum Archidiakonus der römischen Kirche. Coelestin soll ihn mit 12 andern (gleichsam zur Nachahmung der 12 Apostel) nach Irland geschickt haben; als er nach Laginia gekommen sey, habe ihn der König Nathi, Garrchons Sohn, vertrieben; nach andern, die Heiden hätten ihn verfolgt, und er sey in Lebensgefahr gerathen. Beides mag wahr seyn! Doch habe er einige wenige getauft, und drei kleine hölzerne Kapellen errichtet, auch vier Schulen dort hinterlassen, denen er seine Bücher und einige Reliquien der Apostelfürsten übergab. Diese sollen in einem von ihm erbaueten Kloster bewahrt worden seyn. Auf seiner Rückreise nach Rom überraschte der Tod ihn in Britannien nicht fern von der piktischen Gränze b).

9. Mit größerem Erfolge predigte Patrik den Irländern, und erwarb sich den Namen eines Apostels dieses Volkes c). Der Sohn eines Diakonus, der Enkel eines Presbyters, der Schwestersohn des h. Martin von Tours war Patrik zu Ailcluade, Ossians Balcluta, nahe bei der Mauer Severs und unfern Glasgow, geboren. Damals gehörte der Ort zu Britannien, jetzt zu Schottland, und hat nach ihm den Namen Kirk Patrik. Das Jahr seiner Geburt

a) Stäudlin 40.

b) Usserius 423. 424.

c) Usserius 426.

wird verschieden angegeben: Usserius nimmt das Jahr 372 an. In seiner frühen Jugend zogen seine Eltern nach Armorika, wo sie sich noch aufhielten, als der irische König O Neal der Große mit einem irischen und schottischen Heere Britannien und das gegenüber liegende Armorika überfiel, plünderte und die Gefangenen mit sich fortführte. Auf diese Art ward Patrik mit zwei seiner Schwestern, zwischen 15 und 16 Jahre alt, in Irland verkauft. Seine Gefangenschaft war hart; er mußte sechs Jahre lang das Vieh hüten, bis im siebenten Herkommen und Gesetze ihm seine Freiheit wiedergaben. In seiner Heimath fühlte er bald den Trieb nach Irland zurückzukehren und dort das Christenthum zu verkündigen, allein mehrere uns unbekannte Umstände verzögerten die Ausführung dieses Entschlusses. Seine Geschichte ist verschiedene Jahre hindurch dunkel und mit Sagen vermischt von mehreren Gefangenschaften, von denen wenigstens die dritte sich in die erste aufzulösen scheint. Vier Jahre war er bei seinem Oheim Martin von Tours, unter dessen Anleitung er sich zum geistlichen Amte vorbereitete, und von dem er die Tonsur und Weihe zum Diakonus und Priester erhielt a). Das Jahr nach Martins Tode, 402, als Patrik dreißig Jahre alt war, ging er nach Rom, und begegnete unterwegs den Bischöfen Declan und Chiaran, die nach Irland zurückkehrten. Dort studirte er fleißig, lebte unter den Kanonicis der Laterans-Kirche, und besuchte mehrere Inseln des tyrrhenischen Meeres, wo Mönche und Einsiedler sich aufhielten. Pabst Coelestin sandte ihn nach Usserii Rechnung im J. 432, ein Jahr nach dem Tode des B. Palladius, nach Irland. Vorher empfing er die bischöfliche Weihe, ungewiß von wem, ob in Gallien oder Rom: mit ihm wurden mehrere zu den untern Graden ordinirt, wahrscheinlich Britannier und Irländer.

a) Usserius 434.

Mit 24 oder nach andern 34 Gefährten landete Patrik im ersten Jahre des Bischofs Sixtus von Rom in Irland. Derselbe Fürst Nathi, der dem Palladius Widerstand geleistet hatte, widersetzte sich auch ihm. Ein anderer aber, Sinell, Finchads Sohn, ließ sich überzeugen und war der erste Irländer, den Patrik taufte. Von da segelte er nach einer kleinen der Küste der Grafschaft Dublin benachbarten Insel, die nach ihm den Namen Holm-Patrik erhielt. Von dieser setzte er wieder nach der Küste von Ulster über, und reisete zu seinem alten Herrn, dem Fürsten Milcon von dal-Araida a). Dort kam Cernoch, oder auf britisch Carantocus, der Sohn eines britischen Fürsten, zu ihm, um seine Arbeit zu theilen. Sie verabredeten aber, der eine zur Rechten, der andere zur Linken zu gehen, und nur einmal des Jahrs zusammen zu kommen. Als nun Ostern sich nahte, beschloß Patrik, mit den Seinigen nach Taraghe, dem durch Ossians Gesänge so berühmten Temora, der Residenz der irischen Könige und dem Hauptsitze des irischen Heidenthums, zu gehen, damit dort, den Worten des 74 (73) Psalms V. 14 gemäß, der Herr das Haupt des Drachen zertreten könne. Sie machten die Reise zu Schiffe, und langten zu Temora an, wo der König, die Großen und die Druiden eben zu einem großen Feste versammelt waren. Am ersten Ostertage erschien während des Festgelages Patrik mit zweien seiner Schüler und bat um Gehör. Seine Predigt machte vielen Eindruck. Das Beispiel der Königin wirkte auf die Menge: endlich entschloß sich auch der König zur Annahme des Christenthums; und nun machte es reißende Fortschritte im Lande b). Die größere Bildung des Volks, wahrscheinlich auch der Ueberdruß, den es ge-

a) Usserius 441. Andere Erzählungen bei Stäudlin 43.

b) Stäudlin 44.

gen die Herrschaft der Druiden empfand, bahnte dem Christenthum den Weg. Patrik und seine Gefährten waren unermüdet im Predigen, reiseten im ganzen Lande umher, wendeten sich an die Fürsten und Vornehmen, und erreichten ihren Zweck über alle Erwartung. Es würde zu weitläuftig seyn, ihnen auf ihren Wanderungen zu folgen. Nur eine Geschichte möge hier Platz finden. Der Hauptgötze von Irland war Crom Cruach, der stand zu Magh-slecht, war von Gold und Silber, zwölf steinerne (nach anderen eherne und kleinere) Idole um ihn mit goldenen Angesichtern. Ihm opferten die Iren ihre erstgebornen Kinder, und bückten sich so oft mit Gesicht, Armen und Knieen zur Erde, daß drei Viertel des Volkes davon umkamen. Daher heißt der Ort Magh-slecht, der Ort des Bückens. Dieß war völlig der phönizische Baal, und die Iren behaupten auch, nicht ohne Grund, daß die Phönizier oder Carthager diese scheußlichen Menschenopfer nach Irland gebracht haben. Dieses wollte Patrik sehen, und, während er betete, ward das Idol zertrümmert a). Als ein Wunder wird die Geschichte erzählt, auch mit Zusätzen: es sey auf die Drohung Patriks mit seinem Stabe zusammengestürzt: die zwölf andern wären in die Erde versunken, die Köpfe hätten aber aus ihr hervorgeragt. Wo das Volk des Heidenthums überdrüßig war, konnten dergleichen Wunder leicht geschehen.

Kirchen wurden überall gebauet, die Errichtung von bischöflichen Sitzen wurde aber, so lange Patrik noch umherreisete, aufgeschoben, und erst ungefähr zehn Jahre nach seiner Ankunft im Lande begonnen. Der erste bischöfliche Sitz war der zu Clogher, wo er sich anfangs selbst niederließ, dann aber einen andern einsetzte, und sich nach

---

a) Bibliotheca Ms. Stowensis I. p. 41. 42.

Armagh begab, wo ihm ein großes Stück Land geschenkt worden war, und wo er eine Stadt von bedeutender Anlage, eine Kathedralkirche, mehrere andere Kirchen und Klöster bauete, Einwohner herbeizog, und Schulen stiftete. Hier wollte er den Metropolitansitz errichten.' Aus Britannien holte er nun selbst mehrere Gehülfen, die er zu Bischöfen weihete, hielt darauf, ungewiß in welchem Jahre, eine Synode in Armagh, zur ersten Einrichtung der neuen Kirche. Die Statuten a) zeigen, daß noch alles ziemlich ungeregelt war, daß auch damals schon Geistliche in Irland sich Ausschweifungen und Unanständigkeiten erlaubten, daß sich dort schon Mönche und Nonnen fanden. — Noch eine Synode hielt Patrik, von der sich gleichfalls Canones erhalten haben; so wie man nachher aus seinen Schriften kirchliche Anordnungen gesammelt hat. Das Jahr seiner zweiten Synode ist gleichfalls unbekannt. — Patriks Aufenthalt bei seiner erzbischöflichen Kirche währte nicht lange. Er ging wieder auf Missionsreisen, auf denen wir ihm nicht weiter folgen wollen, als daß wir bemerken, daß er in der Gegend des jetzigen Dublin Fürst und Volk bekehrte, den Grund zur Kathedralkirche von Dublin legte und Bischöfe einsetzte; daß er in Munster, wo das Christenthum schon Bekenner hatte, den König und die Großen gewann, und auf einer Synode, die er dort hielt, Emly zum Metropolitansitz der Provinz erklärte, von dort wieder nach Leinster zurückging, wo er auch an Staatsgeschäften Antheil nahm. Es war auf seinen Antrieb, daß der König Logary II. die alten Urkunden zur Geschichte von Irland sammeln, von den Flecken des Heidenthums reinigen, in die öffentlichen Archive niederlegen, und Abschriften davon der

---

a) Wilkins Concil. M. B. I. p. 3.

Sorgfalt der Bischöfe zur Verwahrung in den Kirchen übergeben ließ. Dieselbe Verbesserung ward auch mit den Landesgesetzen vorgenommen, und dieselben in den sogenannten königlichen Psalter eingetragen a), der im königlichen Palast zur Nachsicht niedergelegt ward.

So wirkte Patrik wohlthätig für die Civilisation des Reichs. Er ging planmäßig zu Werke. Nun erst, da Ordnung im Ganzen war, konnte er die Kirchen und Klöster, die er errichtet hatte, in Provinzen theilen und durch Zehnten und Anweisung anderer Einkünfte für den Unterhalt der Geistlichkeit sorgen. Gewiß haben die liegenden Gründe und andere Besitzungen der Druiden dazu vorzüglich beitragen müssen. Es mußte ja außerdem dafür gesorgt werden, daß das Volk nicht durch viele neue Abgaben gleich anfangs gegen die neue Religion eingenommen würde. Was aber von der alten auf die neue übertragen ward, war nicht lästig, da man desselben gewohnt war.

Nach seiner Zurückkunft nach Armagh ernannte er sich dort einen Nachfolger, den Benignus, den er zum Bischof weihte, wahrscheinlich um dem Missionsgeschäft, das er in der Folge unermüdet in Leinster und den nördlichen Gegenden von Ulster betrieb, sich ganz widmen zu können, reisete einige Jahre darauf nach Rom, wo damals Leo der Große Pabst war, wahrscheinlich um seine Einrichtungen nach dem Muster der römischen zu vervollkommnen; denn die eigentlichen Zwecke seiner Reise sind uns unbekannt. So viel ist aber gewiß, daß er an nichts weniger dachte, als die irische Kirche dem römischen Pontifikate, so hoch er auch den römischen Bischof ehrte, zu un-

a) Stäudlin p. 46. 47.; eine Handschrift des Psalter of Cashel ist in der bodlejanischen Bibliothek. S. Biblioth. Ms. Stow. I, 165.

terwerfen. Er handelte stets in seinem eigenen, nicht im Namen des Pabstes. Er ernannte und weihte die Bischöfe in Verbindung mit den Königen, den Laien und dem Clerus. Auf seiner Rückreise durch Britannien machte er die Regeln des von ihm gestifteten Mönchsordens (Cursus Scotorum), von dem späterhin die Rede seyn wird, bekannt, und nahm Bischöfe und Mönche mit. In Irland selbst war er nicht mehr Erzbischof von Armagh, wohl aber der Vater der Geistlichkeit und des Volks, mit all' der Gewalt versehen, die kindliche Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen ihm gab, und die er für das allgemeine Beste anwandte. Es war apostolische Macht, die er ausübte, und kraft deren er umherreisete, lehrte, Synoden hielt, Unordnungen abstellte, die Kirchenzucht einführte u. s. f. So setzte er sein wirksames und höchst wohlthätiges Leben noch eine Reihe von Jahren hindurch fort, brachte seine letzten Tage in den Klöstern von Saul und Armagh zu, und starb endlich im höchsten Alter, in seinem hundert und zwanzigsten Jahre a). Seine Wunder übergeht billig die Geschichte. Sie sind wohl größtentheils Legenden späterer Jahrhunderte. Ein solcher Mann erlaubte sich keine Täuschung, und bedurfte ihrer auch nicht. Daß das dankbare Volk ihn auf die Altäre erhob, war sehr natürlich. Wenige haben wie er und Anscharius eine solche religiöse Feier ihres Gedächtnisses verdient. Seine Lebensbeschreibungen in irischer und lateinischer Sprache sind zahlreich. Die wichtigsten von ihnen hat Usserius angezeigt. Man rechnet aber nach seiner Angabe 65 oder 66 verschiedene. Sie sind voll von Fabeln und Legenden; die Wahrheit läßt sich aber dessen ungeachtet herausfinden. Die älteren hat im 12ten Jahrhundert Jocelin zu seiner Lebensbeschreibung dieses Heiligen benutzt. Sein Leben steht umständlich, aber, wie man sich wohl vorstellen kann, nicht kritisch beschrieben in

a) Zu diesem allen Stäudlin.

den Actis Sanctorum (den 17. März). Die Fabel von dem Fegfeuer des heil. Patrik, das gewissermaaßen mit der Höhle des Trophonius in Böotien verglichen werden kann, ist nun vergessen a). Den Ort selbst haben die Protestanten gegen Ende des 17ten Jahrhunderts zerstört.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Schulen und Gelehrsamkeit in Britannien und Irland.

In den früheren Jahrhunderten nach den Völkerwanderungen, als ganz Europa immer mehr in Barbarei versank, war Irland noch immer ein lichter Punkt, oder eigentlich die Aufklärung der östlichen Länder Europa's hatte sich in diese erst seit Kurzem durch das Christenthum civilisirte Insel zurückgezogen und fing an, von dort aus wieder ihre Strahlen nach dem festen Lande hin zu verbreiten. Dieses war um so wunderbarer, als Irland niemals den Römern, von denen sonst alle Bildung in die westlichen Länder ausging, unterworfen gewesen war; und was für Fabeln man auch in neueren Zeiten über die Alterthümer und früheste Geschichte dieser Insel bemüht gewesen ist auszubreiten, so steht doch dieses Resultat fest. Die Barbarei der frühern Jahrhunderte, die auch kurz vor der Bekanntwerdung des Christenthums in Irland Hieronymus eingesteht, thut dieser Wahrheit keinen Eintrag. Und doch muß, selbst während jener Periode von Wildheit, die Nation viele Anlagen zu einer höhern Bildung gehabt haben. Dieses bezeugen die ossianischen Gesänge, von denen viele Be-

---

a) Heiligen-Lexikon p. 1953. Casp. Löscher de fabuloso Patricii purgatorio. Lips. 1670. Campions historye of Ireland (Dublin 1633.) p. 39.

gebenheiten, die auf irischem Boden geschehen sind, mit großer Lebendigkeit darstellen. Auch zeigt der gebildete Zustand der Irländer im achten Jahrhunderte, wie weit sie damals schon vorgeschritten waren; und daß dieses nicht in einem kurzen Zeitraume, sondern mehrere Menschenalter hindurch hat müssen bewerkstelligt worden seyn, bedarf wohl keines Beweises. Ich kann mich hierüber um so kürzer fassen, da Thorkelin diesen Gegenstand in einer eigenen Abhandlung erörtert hat a), und ich mich zu meinem Zweck damit begnügen darf, die Hauptmomente anzugeben.

2. Schon zu Tacitus Zeiten waren die irischen Häfen besser bekannt, als die englischen, weil in ihnen größerer Handel getrieben ward. Und besonders verliert sich die Leinspinnerei und Weberei der Iren ins höchste Alterthum. Die ältesten Gesetze, die sich erhalten haben, zeigen ferner, daß der Ackerbau und die Viehzucht in einem blühenden Zustande waren. Die Wälder wurden ihren Vorschriften gemäß eingehegt. Es ward Obstzucht getrieben und der Weinstock war den Irländern nicht fremd. Auch die Handwerke waren nichts weniger als in ihrer Kindheit. Auf Reisen gebrauchte man Wagen, die ja nicht ohne Wege und Heerstraßen gedacht werden können. Für diese ward sehr gesorgt. Auf den hohen Gebirgen fand man sogar Häuser, um Reisende zu beherbergen. Man kannte auch die Metalle, und die Irländer entdeckten bald in ihrem Vaterlande reiche Eisenminen, so daß sie nicht mehr nöthig hatten, dieses Metall im celtiberischen Spanien zu kaufen b), und zum Schmieden hatten sie auf ih-

a) Beviis at de Irske ved Ostmannernes Ankomst til Irland i det ottende Aarhundrede fortiene en udmaerket Rang plandt de mest oplyste Folk i Europa paa de Tider. Am Schluß des vierten Bandes der neuen Schriften der K. D. G. d. W. 1793.

b) Eisen heißt celtiberisch Hiero, irisch Jeran, Irvan; daher das englische Iron, das nordische Jarn, das dänische Jern.

rer eigenen Insel Steinkohlen. An Gold und Silber hatten sie Ueberfluß und verarbeiteten dasselbe zu Kunstwerken. Im Lande selbst blühte inländischer Handel, Märkte wurden zu gewissen Zeiten gehalten; und ungeachtet des mit großer Härte geübten Strandrechts war auch der ausländische blühend. Irländer besuchten fremde Häfen. Island kannten sie vor der Niederlassung der Norweger, und hatten dort wahrscheinlich eine Faktorei, die sie aber nachher verließen. Aber auch in spätern Zeiten haben sie die Insel besucht, sonst hätten die isländischen Bischöfe keine Kirchengesetze gegen sie geben können. Ihr kühner Geist führte sie sogar auf Entdeckungsreisen im fernen Ocean, vielleicht selbst nach Amerika a). Eine solche Einsicht, Thätigkeit und Gewandtheit in dem bürgerlichen Leben, in Handel, Gewerben und Künsten kann nicht ohne Geistesbildung gedacht werden. Und daß diese auch den Irländern nicht fehlte, liegt klar am Tage.

3. Die Druiden mögen vorangegangen seyn. Sie schränkten sich aber gewiß auf ihre Kaste und auf den Adel ein. Größer war aller Wahrscheinlichkeit nach der Einfluß der Barden. Durch sie ward die Einbildungskraft belebt, das Gefühl erregt, die Sprache ausgebildet. Mehrere ossianische Gesänge, z. B. Cuchullin, von dem die Tradition noch jetzt zu erzählen weiß b), sind irisch, wenigstens verstehen die Irländer dieses Gedicht, und daß es älter ist, als das Christenthum in Irland, läßt sich wohl kaum bezweifeln c). Aber das Christenthum war es, das der Bildung dieser Inselbewohner die wahre Richtung gab, und in den Klöstern Männer erzog, die nicht bloß in der Religion, sondern auch in den Wissenschaften die Lehrer der Nationen wurden und das Licht nicht bloß in England

a) Thorkelin 579.

b) Luath.

c) Bereits die heidnischen Irländer hatten Schriftsprache. Stäudlin I, 38. 46.

und Schottland, sondern auch über das Meer in Frankreich und bis mitten in Deutschland verbreiteten. Diesen Klöstern sey jetzt unsere Aufmerksamkeit gewidmet.

In England war seit der Zeit der britischen Könige das Kloster Banchor, Bangor (wohl zu unterscheiden vom gleichnamigen bischöflichen Sitz, in Wales unweit Chester gelegen) hochberühmt a). Es soll 2400 Mönche enthalten haben, die Tag und Nacht, wie die konstantinopolitanischen Akoimeten, jede Stunde hundert an der Zahl, den Gottesdienst verrichteten. Aus diesem Kloster gingen auch sehr viele Missionäre hervor, die das Christenthum auf dem festen Lande verbreiteten b). Es wurden in ihm die Wissenschaften mit Erfolg getrieben, und wenn es wahr ist, daß Pelagius in der Gegend desselben geboren und Mönch in ihm gewesen sey, so läßt sich hieraus vermuthen, daß der dort den jungen Geistlichen gegebene Unterricht sich nicht sowohl mit metaphysischen Untersuchungen über das Wesen der Gottheit, wie das im Morgenlande und in Griechenland herkömmlich war, sondern mit der religiösen Anthropologie beschäftigt und er dadurch die Veranlassung bekommen habe, seine Meinungen zu fassen und zu hegen. — Allein es dürfte vielleicht schwierig werden, den Beweis zu führen, daß Pelagius wirklich in Bangor seine Erziehung erhalten habe. Walch scheint wenigstens in seiner Geschichte der Ketzereien diese Tradition nicht gekannt oder nicht beachtet zu haben. Dieses Kloster, das, als Augustin nach England kam, in seiner höchsten Blüthe war, ist jetzt ganz verschwunden, nicht einmal die Ruinen sind mehr zu sehen. Es ward während der Ueberfälle der Dänen, die damals noch Heiden und besonders gegen Kirchen und Klöster höchst erbittert waren, auf das härteste behandelt.

a) Stillingfleet 205. Stäudlin I, 37. Es wurde daselbst lateinisch, griechisch und hebräisch gelehrt. Ibid. 120.

b) Stillingfleet 205. Foo et Richarsons Tour II, 387.

4. Daß im achten Jahrhunderte die Wissenschaften besonders in England blühten, ist allgemein bekannt. Der Name Beda's ist hochberühmt. Ohne ihn wüßten wir nichts von der ältesten Kirchengeschichte Britanniens. Noch berühmter ist der Name seines Schülers Alkuin a); beide waren zwar Angelsachsen, von der siegenden Nation, indessen fand doch gewiß schon eine wenigstens wissenschaftliche Verbindung zwischen Angeln und Briten Statt, da es sich sonst nicht begreifen ließe, wie auch die weder von jenen noch von den Römern unterjochten Irländer wissenschaftlicher Cultur hätten fähig werden können. Es ist wenigstens die gewöhnliche und noch nicht, nicht einmal von Tiraboschi widerlegte Meinung, daß Carl der Große aus England und Irland gelehrte Leute nach Italien schicken mußte, um dort Schulen anzulegen; und wenn auch diese ungegründet seyn sollte, so ist doch soviel gewiß, daß diese Länder damals fast die einzigen Zufluchtsörter der Wissenschaften waren b). Es waren dort mehrere Schulen gestiftet, besonders zu Canterbury und York; erstere unter dem Einflusse der lateinischen Geistlichkeit, letztere ohne Zweifel unter unmittelbarer oder doch wenigstens mittelbarer Leitung der altbritischen, der Culdeer, die ja zur Stiftung des Christenthums im nördlichen England am meisten mitgewirkt haben; und diese Schulen waren, wie überhaupt in jenen Zeiten, Schulen für die Geistlichkeit und den Adel, selbst den höchsten. Denn die Könige und Fürsten schickten ihre Söhne dorthin und diese brachten die Liebe zu den Wissenschaften mit sich auf den Thron. Vor allen ist unter diesen Alfred bekannt. Ihre Büchersammlungen waren bedeutend. Im 7ten Jahr-

a) Ueber beide Heeren Gesch. d. St. d. kl. Liter. I, 113. Joh. Scotus Erigena. Stäudlin I, 127. Adamann, B. auf Jona, de locis Terrae sanctae.

b) Heeren Gesch. des Stud. der klass. Literatur I, 104.

hundert hatte man Bücher aus Italien nach England gebracht: jetzt, unter Carl dem Gr., suchte man sie in Irland und England a); Klassiker sowohl als kirchliche, lateinische sowohl als griechische Schriftsteller b); und hochberühmt als die beträchtlichste des Zeitalters war die Bibliothek, welche Egbert, ein Bruder des Königs Eadbert von Northumberland und Alkuins Lehrer, bei seinem erzbischöflichen Sitz in York anlegte c). Wir haben von Alkuin selbst eine poetische Beschreibung derselben, aus welcher man sehen kann, welche Schätze sie enthielt. Zwar sind es meistens lateinische Schriftsteller, er nennt aber doch auch Griechen, unter diesen Aristoteles und Chrysostomus. Auch spricht er von hebräischen Handschriften d). Solche Handschriften wurden nun von den englischen und britischen Mönchen fleißig abgeschrieben — selbst Alkuin unterzog sich dieser Arbeit. Von allen diesen Schätzen ist, uns bekannt, nichts mehr vorhanden, als was sich etwa in die Sammlung der der Sage nach von Edward, dem Sohn und Nachfolger Alfreds, gegründeten Universität von Cambridge gerettet, oder was späterhin in Oxford eine Zuflucht gefunden haben mag. Die Raubzüge der Dänen, die Kirchen und Klöster mit unerhörter Wuth mehr als ein Jahrhundert hindurch zerstörten, haben alles vernichtet, in England sowohl als in Irland, wo die Ostmannen hauseten und außerdem die inländischen Fürsten unaufhörliche Bürgerkriege mit einander führten, in welchen das Land mit Feuer und Schwert verwüstet ward.

---

a) Alkuins Brief an Carl d. G. opp. I, p. 52 ep. 38.

b) Des Erzbischofs Theodor griechische Bibliothek. Die Streitigkeiten über das Osterfest zeigen, daß man griechische Kirchenväter kannte. Stäudlin I, 20. Cramers Bossuet V. 2, 85 sq.

c) Heeren p. 110 f.

d) de Pontific. et sanctis eccles. Eborac. ap. Gale I. p. 730.

5. Columba stiftete um die Mitte des 6. Jahrh., 563 oder 565, das Kloster auf der Insel Y-Colmkill, welches unter dem Namen Jona am bekanntesten ist. Es wurde bald eine Pflanzschule der Gelehrsamkeit. Aus ihm gingen auch die Missionarien hervor, die das Christenthum in Schottland gründeten. Leider sind es nur Gerüchte, die sich über die dortige Bibliothek erhalten haben. Der schottische König Fergus II., der Alarich den Gothen begleitete, soll, wenn er je existirt hat, einen bei der Plünderung von Rom erbeuteten Kasten mit Büchern dem Kloster in Jona geschenkt haben a). Die Zeitrechnung stimmt aber nicht mit dieser Erzählung überein, denn Rom ward im J. 410 von Alarich geplündert, mithin über ein Jahrhundert vor Columba, der 521 geboren seyn soll. Es hieß, die verlohrnen Bücher des Livius seyen in dieser Bibliothek aufbewahrt gewesen. Um sie zu finden wollte Aeneas Sylvius (in der Folge Pabst Pius II.), als er in Schottland war, nach Jona reisen, ward aber durch den Tod des Königs Jakob I. daran gehindert. Ein kleines Fragment der für einen Livius gehaltenen Handschrift ward 1525 nach Aberdeen gebracht. Sie war alt und schwer zu entziffern; was aber gelesen werden konnte, glich mehr der Schreibart des Sallustius als des Livius. Es war sehr wahrscheinlich ein falsches Gerücht. Ueberall hat man ja den Livius gesucht, an allen Gränzen der cultivirten Welt. Kurz vor der Reformation hatte man Nachrichten, er sey in der Dombibliothek zu Drontheim, und wollte nach darüber angestellten Nachforschungen wissen, er sey von dort nach Holland gebracht und da verlohren gegangen, und noch vor vierzig Jahren ging das Gerücht, er liege in einer arabischen Uebersetzung in der kaiserlichen Bibliothek zu Fez, aber auch dieses Gerücht

---

a) Jamieson 303.

hat sich nicht bestätigt. Indeß leidet es wohl keinen Zweifel, daß nicht eine Büchersammlung in Jona gewesen ist. Sonst würde Aeneas Sylvius sich nicht zu der Reise dorthin entschlossen haben. Auch Boethius hatte die Gewißheit davon, und erhielt nach zwiefachem vergeblichem Ansuchen endlich auf seine dritte Bitte durch die Vermittlung des königlichen Schatzmeisters Joh. Campbell das Versprechen, daß ihm die alten Handschriften sollten nach Aberdeen gesandt werden a). Er erhielt sie auch. Es scheinen aber außer den für einen Livius ausgegebenen Fragmenten nur schottische Geschichten und Urkunden gewesen zu seyn, von denen man seitdem nichts gehört hat, daher der Verdacht gegen Boethius entstanden ist, er habe sie nach davon gemachtem Gebrauch vernichtet. Andere Bücher, die vielleicht einst in Jona gewesen seyn mögen, erwähnt Jamieson p. 318. Die Mönche waren ihrer medizinischen Geschicklichkeit wegen berühmt.

Auch das Priorat der Culdeer in Lochlevin, welches ums J. 1150 den Canonicis Regularibus übergeben ward, hatte eine Bibliothek b). Wir haben noch das Verzeichniß derselben. In diesem findet sich aber keine der verlornen Schriften des Alterthums. Es sind lateinische Evangelien, die Apostelgeschichte, Graduale, Missale und einzelne theologische Werke der spätern Zeit. Nicht einmal ein vollständiges neues Testament, geschweige denn das alte c)! Genug dieses Verzeichniß kann keinen großen Begriff von der Gelehrsamkeit in diesem Kloster geben. Es zeigt aber auch, daß damals in demselben der lateinische Ritus schon herrschend war, die Bibliothek mag also in späterer Zeit gesammelt worden seyn. Auch zu Abernety, Dunkeld und St. Andrews sollen Bibliothe-

a) Jamieson 307.
b) ibid. 135.
c) ibid. 376—77.

ken gewesen seyn. Die Stiftung des erstgenannten Klosters steigt ins hohe Alterthum, vielleicht in den Anfang des 7. Jahrhunderts herauf, und es scheint dort eine Lehranstalt gewesen zu seyn a). Von der Bibliothek zu Dunkeld wissen wir zwar nichts, da aber dieses Kloster in so großem Ansehen stand und nach der Zerstörung von Jona durch die Dänen im J. 801 als ein zweites Jona betrachtet ward und in dessen Rechte trat, ist es wohl höchst wahrscheinlich, daß dort auch eine Lehranstalt und eine Büchersammlung gewesen ist b), und von St. Andrews, dem späteren Sitze des Primaten von Schottland, läßt sich dasselbe schon im Voraus annehmen, wenn auch Jamieson es nicht ausdrücklich behauptet hätte c).

Man darf sich also von der Gelehrsamkeit der Culdeer in den schottischen und irischen Klöstern keine übertriebenen Begriffe machen. Ihre reineren Religionskenntnisse waren eine Folge ihrer Absonderung von der übrigen Kirche. Sie erhielten die alte morgenländische Lehre reiner, weil sie nicht in großer Berührung mit den übrigen Provinzen der Kirche waren, und weil die Anmaßungen des römischen Bischofs und seiner Anhänger bald ein gespanntes Verhältniß hervorbrachten. Griechische Literatur hatten sie gar nicht. In Jona hatte man im 9ten Jahrhundert eine einzige Schrift von Chrysostomus d), im Kloster von Lochlevin scheint etwas von Origenes gewesen zu seyn. Daß sie ältere lateinische Kirchenväter gehabt haben, ist nicht unwahrscheinlich. Augustins Streitigkeiten mit ihrem Landsmann Pelagius mußten sie, wenn sie anders die Sprache verstanden, besonders interessirt haben. Aber ihre eigene Literatur war nicht

---

a) Jamieson 113. 114.
b) ibid. 137. 138.
c) ibid. 135.
d) ibid. 316.

arm a): sie lasen die Bibel in irischer Sprache, und wie viele Handschriften in der ersischen (d. i. gälischen) Sprache, die man ja wohl in Irland wie in Schottland verstand, noch vorhanden sind, zeigt ein neulich erschienener Katalog aus jener Gegend. — Ihre übrigen wissenschaftlichen Kenntnisse sind unserer gegenwärtigen Untersuchung fremd; ob sie besonders Mathematik und Architektur verstanden und in genauer Verbindung mit den alten englischen und schottischen Baucorporationen gestanden haben, die man in neueren Zeiten mit der ältesten Freimauerei hat in Verbindung bringen wollen b), müssen wir andern zu erörtern überlassen.

6. Wir müssen hier nur noch einer Verbindung erwähnen, die sie zufällig oder gesucht im neunten Jahrhunderte mit Constantinopel gehabt zu haben scheinen. Der anonyme Verfasser des Lebens des heiligen Chrysostomus c) erzählt nemlich, daß einige Geistliche von denen, die die äußersten Gegenden der Welt bewohnen, nach der königlichen Stadt (Constantinopel) einiger kirchlichen Traditionen, besonders aber wegen der Feier und genauen Berechnung des Osterfestes gekommen wären und den dort wohnenden Patriarchen besucht hätten. Dieser sey Methodius (war Patriarch von 842 — 847) gewesen. Auf seine Frage: woher sie kämen, antworteten sie: von den Schulen des Oceans. Sie hätten, sagten sie, ein einziges Buch vom Vater Chrysostomus, aus dem sie den Glauben und die genaue Beobachtung der Gebote deutlich lernten, dieses sey allen theuer und werth, komme von dem Einen auf den Andern, werde fleißig abgeschrie-

---

a) Sie hatten selbst einen christl. lateinischen Dichter Sedulius, der wahrscheinlich ein Irländer war. Stäudlin I, 52.

b) Krause drei Kunsturkunden.

c) Geschrieben nach 950. Cave.

den, und es sey kein Ort, und keiner ihrer Stämme, der einer so großen und wichtigen Wohlthat entbehre a). Es ist schwer auszumachen, ob diese Mönche aus Jona oder aus Irland waren, und überhaupt wie viel Wahres an der ganzen Geschichte ist. Uebrigens läßt es sich begreifen, wie Schotten, auch wohl Irländer Kenntniß von Constantinopel haben konnten, wenn man bedenkt, daß unter der nordischen Leibwache der Kaiser, den sogenannten Warägen, auch Engländer befindlich waren. Und diese Leibwache war wohl schon im 9ten Jahrhundert errichtet.

(Der Schluß dieser Abhandlung folgt im nächsten Heft.)

---

## 4.

## Ueber den Widerspruch,

welcher

zwischen der Stelle Jak. 2, 14—26. und der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben statt finden soll.

Von

Karl Frommann,

Candidat der Theologie im Coburgschen.

---

Es ist schon von Alters her vielfach bemerkt worden, daß der Inhalt der Stelle Jak. 2, 14—26., wo den Werken des Menschen, und nicht dem Glauben allein, die rechtfertigende Kraft zugeschrieben wird, in geradem Widerspruch zu stehen scheine mit der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, welche namentlich in den beiden Briefen, an die Römer und an die

---

a) Toland Nazarenus p. 5—6. Jamieson 316—17.

Galater, mit so vielem Nachdruck vorgetragen ist. Dieser Schein war es vorzüglich, welcher schon in der alten Kirche die Echtheit des Briefes des Jakobus verdächtigte, welcher von jeher höchst ungünstige Urtheile über diesen Brief veranlaßte, und durch welchen sich auch Luther zu dem bekannten harten Ausspruch in seiner „Vorrede auf die Epistel St. Jakobi und St. Judas" verleiten ließ. Indessen hat man doch auch zu allen Zeiten den Widerspruch zwischen den beiden Aposteln aufzuheben, oder wenigstens zu mildern gesucht a), und in neuerer Zeit ist vor Allen durch Knapp und Neander b) die Meinung fast allgemein geworden, daß zwischen den beiden Aposteln gar kein wirklicher Widerspruch statt finde, und daß jener Schein eines Widerspruchs eben nichts als ein bloßer Schein sey. Diese Meinung ist jedoch nicht so allgemein angenommen, daß sich nicht auch noch Stimmen in entgegengesetztem Sinne äußerten, unter denen die Stimme de Wette's eine der gewichtigsten ist, welcher theils in

---

a) Als Beispiel aus der alten Kirche stehe hier das Wort des Augustinus Quaest. octog. trium quaest. LXXVI. Quapropter non sunt sibi contrariae duorum apostolorum sententiae, Pauli et Iacobi, quum dicit unus, iustificari hominem per fidem sine operibus, et alius dicit, inanem esse fidem sine operibus: quia ille dicit de operibus, quae fidem praecedunt, iste de iis, quae fidem sequuntur; sicut etiam ipse Paulus multis locis ostendit. Auch gibt ein Zeugniß davon die Conf. Helvet. post. c. XV., wo es heißt: Iacobus loquitur de fide inani et mortua, quam quidam iactabant; ita ille dixit, opera iustificare, non contradicens apostolo, alioquin reiiciendus, sed ostendens, Abrahamum vivam et iustificantem fidem per opera declaravisse.

b) S. Knapp: de dispari formula loquendi, qua Christus, Paulus atque Iacobus de fide et factis disserentes usi sunt, in: Scripta varii argum. p. 413. und Neander: Paulus und Jakobus, die Einheit des evangelischen Glaubens in verschiedenen Formen, in dessen „kleinen Gelegenheitsschriften."

der „Einleitung in's neue Test." einen wirklichen Widerspruch zwischen den beiden Aposteln gefunden, theils auch in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1830. 2. Heft) eine polemische Berücksichtigung der paulinischen Lehre von Seiten des Jakobus nachzuweisen gesucht und zugleich den Tadel ausgesprochen hat, daß man sich gegen die Anerkennung dieser ganz zu Tage liegenden Sache nur gesträubt habe aus anderweitigen Gründen oder aus vorgefaßter Meinung, und daß man schwerlich die polemische Natur der Stelle des Jakobus geläugnet haben würde, wenn nicht der Wunsch, einen Widerspruch zwischen zweien Aposteln wegzuräumen, im Hintergrunde läge. Da demnach der Streit über diesen nicht unwichtigen Punkt der biblischen Theologie noch keinesweges als entschieden betrachtet werden kann, so dürfte es nicht unnütz scheinen, einen neuen Versuch zur Begründung der gewöhnlichen Meinung zu wagen, welcher nicht sowohl darauf ausgeht, viel Neues beizubringen, als vielmehr, die schon hin und wieder angeführten Argumente zusammenzustellen, und so den Angriff de Wette's, in etwas wenigstens, zu entkräften.

Um uns in den Stand zu setzen, über den Widerspruch, welcher zwischen dem Lehrbegriff des Paulus und Jakobus statt finden soll, richtig zu urtheilen, müssen wir zuvörderst sehen, von welcher Art dieser Widerspruch ist: was wir am besten erkennen werden, wenn wir den Inhalt der in Frage stehenden Stelle des Jakobus zu erforschen suchen, und denselben mit den hieher bezüglichen Lehrsätzen des Apostels Paulus vergleichen.

Jakobus spricht das ganze Thema, welches er in dem Abschnitt 2, 14—26 ausführt, gleich im 14. V. aus, indem er sagt, daß der Glaube ohne Werke nichts nütze, und also auch nicht den Menschen beseligen könne. — Aus dem Gegensatze zwischen πίστις und ἔργα, welcher hier gemacht ist, erhellet, daß unter πίστις in dieser Stelle nichts anderes zu verstehen ist als ein bloß äußerliches

Bekenntniß, ein nur historisches Fürwahrhalten der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, ein bloßes Herr, Herr rufen — welches aber seiner Bewährung durch gottgefällige Handlungen und einen heiligen Lebenswandel gänzlich entbehrt. Uebrigens ist es wohl zu bemerken, wie aus der Form der Rede: ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν ersichtlich ist, daß Jakobus hier polemisirend gegen solche Menschen auftritt, die sich ihrer πίστις rühmen, wiewohl sie der ἔργα ermangeln, daß also der eben bestimmte Begriff von πίστις in dieser Stelle nur der (ob richtige oder unrichtige, wollen wir hier noch nicht entscheiden) Begriff ist, welchen sich die Leser des Briefs von diesem Worte gemacht hatten. — Σώζεσθαι ist hier in der gewöhnlichen prägnanten Bedeutung gebraucht, nach welcher es heißt: das ewige Leben, die ewige Seligkeit, welche uns Christus verheißt, erlangen. V. 15—17 giebt der Apostel ein Beispiel zur Bestätigung seiner Behauptung, wodurch er zeigen will, wie ein Glaube ohne Werke, dessen sich die Leser seines Briefes zu rühmen pflegten, in sich selbst des wahren Lebens ermangele, und also auch nicht belebend und beseligend auf den Menschen wirken könne. So wie die bloße Versicherung seines Mitleids gegen Nothleidende, ohne ihnen thätig ihre Noth zu erleichtern, ganz leere, nichts sagende und nichts wirkende Reden sind, so (sagt Jakobus V. 17.) ist auch der Glaube ohne Werke todt an sich selbst, d. h. ist etwas ganz eitles und nichtiges, hat gar kein Leben in sich, und vermag daher auch keine beseligende Wirkung zu äußern. V. 18—23 bedient sich Jakobus einer dialogischen Redeform, indem er mit den Worten: ἀλλ' ἐρεῖ τις, aber wohl, mit Recht, dürfte einer sagen — einen einführt welcher in seinem Sinne den thätigen Glauben vertheidigt gegen einen Heuchler, wie wir sie oben geschildert haben. Man erkennt dieses Zwiegespräch aus den Singularformen: σὺ ἔχεις V. 18.; σὺ πιστεύεις V. 19; θέλεις

V. 20; πίστευε V. 22; aber V. 24 tritt wieder die Pluralform ein: ὁρᾶτε.

Der Sprecher führt zuerst V. 18 jenen heuchlerischen Menschen zu Gemüthe, daß sie durch das Rühmen ihres Glaubens, wenn sie keine Werke zeigten, Niemanden von dem Daseyn desselben überzeugen könnten, indem ein todter Glaube als solcher für Andere gar nicht vorhanden sey, weil es durchaus an einem Kriterium fehle, aus welchem auf dessen Daseyn geschlossen werden könnte; wogegen ein wahrhafter, thätiger Glaube sogleich aus den Werken, welche aus ihm hervorgehen, erkannt werde. — Doch gesetzt auch, fährt der Wortführer fort, ihr besitzet wirklich den Glauben an die religiösen Wahrheiten, den ihr vorgebt und mit eurem Munde bekennet, aber ihr laßt denselben keinen Einfluß auf euer Leben ausüben, ihr führt im Gegentheil einen lasterhaften und ruchlosen Wandel, so habt ihr doch davon keinen Gewinn, indem ihr deshalb das ewige Leben nicht ererben werdet. (*Μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι ὑμᾶς;* V. 14.) Dieses macht der Apostel V. 19 durch ein sehr passend gewähltes concretes Beispiel anschaulich, indem er sagt: Auch die Dämonen glauben an die Wahrheit, daß ein einiger Gott ist; aber anstatt sich durch diesen Glauben des ewigen Lebens versichert halten zu können, leben sie vielmehr in ewiger Furcht und Unseligkeit, weil sie nicht jenem Glauben gemäß leben.

V. 20 schickt sich Jakobus an, seine Behauptung, daß der Glaube ohne Werke keine beseligende Kraft habe, auf eine für die Judenchristen sehr schlagende Weise zu erhärten. — Das Epitheton κενέ scheint sich eben auf jene prahlende Ruhmredigkeit zu beziehen, welche, wie Großes sie auch von sich vorgiebt, doch innerlich ganz leer und gehaltlos ist. Vgl. 1 Kor. 13, 1. — *Νεκρά* hat einen etwas verschiedenen Sinn mit νεκρὰ καθ᾽ ἑαυτήν V. 17. Was todt ist, das ist einmal als das, was

es früher war, gar nicht mehr vorhanden, und ist insofern ein Nichts. In diesem Sinne ward oben von dem Glauben ohne Werke gesagt, daß er todt sey an sich selber. Was todt ist, ist aber auch zweitens zu den Funktionen, welche es verrichten sollte, nicht mehr tauglich, ist also unwirksam. In diesem Sinne vorzüglich heißt es hier: der Glaube ohne Werke ist todt. Da nun die Wirkung des wahren Glaubens die ewige Seligkeit seyn soll, so ist dieses soviel als: der Glaube ohne Werke vermag dem Menschen die ewige Seligkeit nicht zu geben — οὐ δύναται σῶσαι αὐτόν V. 14.

Diesen Satz sucht der Apostel zu beweisen durch das Beispiel Abrahams V. 21—23. Es finden sich hier die Ausdrücke δικαιοῦσθαι V. 21. und aus der alexandrinischen Uebersetzung ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην V. 23., und es fragt sich, wie sich dieselben zu dem oben gebrauchten σώζεσθαι verhalten? Jakobus selbst erklärt jene Ausdrücke V. 23 durch den Beisatz: καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. Ein ἄνθρωπος δικαιωθεὶς ist ihm demnach ein solcher, welcher sich das Wohlgefallen und die Freundschaft Gottes erworben hat, welcher also in dem rechten Verhältnisse zu Gott steht, und daher die Fähigkeit besitzt, selig zu werden, σώζεσθαι. Δικαιοῦσθαι ist daher das antecedens von σώζεσθαι, und verhält sich zu diesem, wie der Grund zur Folge. Es ist also von keinem wesentlichen Belang, wenn Jakobus hier die Ausdrücke wechselt. — Nun geht sein Zweck dahin, zu beweisen, daß auch Abraham, obgleich 1 Mos. 15, 6. gesagt werde, daß ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden, doch um seiner Werke willen gerechtfertigt worden sey. Der Gang, den er bei dieser Beweisführung nimmt, ist der, daß er zuerst, V. 21, den zu beweisenden Satz einführt, daß nämlich Abraham durch seine Werke gerechtfertigt worden sey, indem er so bereitwillig sich gezeigt habe, die von Gott ihm befohlene Opferung seines Sohnes zu vollzie-

Zwei Fragen sind es nun, welche sich uns bei dieser Vergleichung der Lehre des Jakobus mit der des Paulus aufdrängen: 1) Finden sich in jener Stelle des Jakobus, oder überhaupt in dessen ganzem Briefe, Anzeigen, welche die Annahme einer *directen polemischen Berücksichtigung* der paulinischen Lehre nothwendig machen? und 2), falls diese Frage mit Nein beantwortet wird: Findet in der That ein *wahrer Widerspruch* zwischen den beiden Aposteln statt, oder ist er nur *scheinbar*?

Schon bei einer flüchtigen Betrachtung der Stelle des Jakobus wird man bei dem entschiedensten Gegensatze der Gedanken doch die große Aehnlichkeit mit den Worten, Ausdrücken und Wendungen des Apostels Paulus auffallend finden. Jakobus sagt 2, 24: Ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον; Paulus dagegen Röm. 3, 28. Λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου. Vgl. noch Jak. 2, 17. 2, 25. mit Röm. 3, 20. Gal. 2, 16. Jakobus sagt 2, 21: Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη —; Paulus dagegen Röm. 4, 1: Τί οὖν — — σάρκα; Εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη — —. In diesen eben angeführten Stellen braucht Jakobus den Ausdruck δικαιοῦσθαι, sogar verbunden mit den Worten ἐκ πίστεως, ἐξ ἔργων, eine Ausdrucksweise, welche dem Apostel Paulus eigenthümlich ist, und sich in diesem Sinne nur noch bei dem Pauliner Lukas findet. Ferner bezieht sich Jakobus 2, 21 ff. auf das Beispiel Abrahams 1 Mos. 15, 6. Eben so Paulus Röm. 4, 1 ff. Gal. 3, 6 ff. Außerdem benutzt Jakobus 2, 25 für seinen Zweck das sehr auffallende Beispiel der Hure Rahab, einer so zweideutigen Person, welche noch dazu nirgends in der Schrift wegen ihres Glaubens gerühmt wird, wie Abraham. Es läßt sich nun dieser Umstand wohl erklären, wenn man annimmt, daß Jakobus zur Anführung dieses sonderbaren Beispiels veranlaßt worden sey durch die Stelle aus dem

Briefe an die Hebräer 11, 31, wo der Schriftsteller, welcher, wenn auch nicht Paulus selbst, doch ein mit der paulinischen Lehre sehr vertrauter Mann war, durch seinen eigenthümlichen Gedankengang darauf geführt wurde, die Rahab als eine Heroin des Glaubens aufzustellen. So ungefähr de Wette.

Dieses alles zusammengenommen, so liegt allerdings die Annahme sehr nahe, daß Jakobus auf die Lehre des Apostels Paulus Rücksicht genommen habe, und, da Jakobus auf jeden Fall einen Irrthum bestreitet, so scheint auch der Schluß richtig, daß man eine polemische Berücksichtigung der paulinischen Lehre von Seiten des Jakobus zugeben müsse. Dazu kommt noch, daß man in dem ganzen Briefe des Jakobus noch außerdem eine Menge Anklänge an paulinische Stellen und Ausdrücke gefunden hat (s. hierüber Pott: Prolegg. in epp. catholl. p. 36. Hug: Einleitung in's N. Test. II. S. 514. 3 A. u. Schott: Isagoge historico-critica in libros N. T. §. 91. not. 20.), und daß überhaupt die Schüler des Jakobus in Antiochien als Gegner der paulinischen Grundsätze erscheinen. Gal. 2, 12 — 16. (Vgl. die katholischen Briefe neu übersetzt und mit Excursen und einl. Abhandl. herausg. v. J. Chr. W. Augusti und de Wette: Einleitung ins Neue Test. S. 317. 2. A.)

Allein demungeachtet dürften sich alle diese Erscheinungen genügend erklären lassen, ohne daß man eine absichtliche directe Bezugnahme des Jakobus auf Paulus vorauszusetzen brauchte. Daß Jakobus wirklich die Briefe des Paulus gekannt habe und in seinem Schreiben habe bestreiten wollen, ist eine Meinung, welche sich schwerlich vertheidigen läßt. Denn, wenn auch bisweilen, wie aus Kol. 4, 16. und 1 Thess. 5, 27 erhellet, die Briefe des Apostels Paulus allen Gemeindegliedern und selbst auswärtigen Gemeinden mitgetheilt wurden, so zeigt doch schon der Umstand, daß Paulus an jenen Stellen um

eine ausgebreitetere Bekanntmachung seines Schreibens bittet, und die Art, wie er darum bittet, daß eine solche nicht gewöhnlich war: so daß sich nicht begreifen läßt, wie Jakobus, welcher seinen beständigen Wohnsitz in Jerusalem hatte, dieser Briefe des Heidenapostels hätte ansichtig werden können. Wenn daher von einer polemischen Berücksichtigung der paulinischen Lehre von Seiten des Jakobus die Rede ist, so werden darunter meist die eigenthümlichen Lehren des Apostels verstanden, welche er mündlich in seiner apostolischen Wirksamkeit vortrug, und zu deren Kenntniß Jakobus wohl gelangen konnte. — Aber auch in diesem Sinne wird sich die Annahme einer direkten Polemik zwischen den beiden Aposteln noch keinesweges als nothwendig erweisen, was wir durch die Beleuchtung der einzelnen angeführten Gründe zu zeigen versuchen wollen.

Was zuerst den Umstand betrifft, daß beide Apostel in der Berufung auf das Beispiel Abrahams zusammentreffen, so kann dieses kaum auffallen, wenn man bedenkt, mit welchem Nationalstolze die Juden auf ihren Stammvater hinblickten, und wie sie sich in allen Fällen auf Abraham, als auf ihr Vorbild, zu beziehen pflegten. Und gerade sein unerschütterliches Gottvertrauen und sein gottesfürchtiger Wandel, worauf sowohl Paulus, als Jakobus hinweisen, ist es ja, weßwegen er auch anderweit von den Juden gepriesen wird. So wird dieser Vorzug Abrahams gerühmt Hebr. 11, 8. Sir. 44, 20, wo es heißt: *Συνετήρησεν (Ἀβραὰμ) νόμον ὑψίστου, καὶ ἐγένετο ἐν διαθήκῃ μετ᾽ αὐτοῦ, καὶ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ἔστησε διαθήκην, καὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός.* So auch weiset der sterbende Mattathias 1 Makk. 2, 52. seine Söhne auf das Beispiel Abrahams hin mit den Worten: *Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην;* So wird endlich Abraham auch als Glaubensheld dargestellt bei dem Alexandriner Philo, in sei-

nem Buche: Quis rerum divinarum haeres p. 489. ed. Frcfort.

Mehr scheint die Anführung der Rahab für eine Abhängigkeit von dem Briefe an die Hebr. und mithin indirekt von der paulinischen Lehre zu sprechen. Es fragt sich nämlich hier: woher dieses sonderbare und ausgesuchte Beispiel? Wie kömmt der Apostel dazu, eine so zweideutige Person als ein nachahmungswürdiges Muster des thätigen Glaubens aufzustellen? De Wette sagt: dieses Beispiel ist so auffallend, daß man sich dessen Anführung von Jakobus nicht erklären kann, wenn man nicht annehmen will, daß er es aus dem Hebräerbrief entlehnt habe, oder auch aus dem mündlichen apostolischen Vortrag, in welchen es aber nur, wenn es anders darin vorkam, aus dem Hebräerbrief gekommen seyn kann.

Allein vielleicht ließe sich doch manches gegen diese Meinung anführen. Zuvörderst liegt es in der Natur der Sache, daß die Erzählung von der Rahab damals unter den Juden eine gewisse ausgebreitete Celebrität gehabt haben muß. Wie würde sie sonst Jakobus neben der allgemein bekannten Erzählung von Abraham erwähnt haben? Wie würde er sich überhaupt für seinen Zweck auf ein dunkeles, nur Wenigen bekanntes, Beispiel haben berufen mögen? Nimmt man nun an, daß jene Erzählung von der Rahab ihre Celebrität erst durch den Hebräerbrief erhalten habe, so wird hierbei vorausgesetzt, daß der Hebräerbrief eine ziemliche Zeit vor dem Briefe des Jakobus verfaßt worden sey. Sonst hätte ja jenes Beispiel von der Rahab durch den allgemeinen mündlichen Vortrag weder seine ausgebreitete Celebrität erhalten, noch in den Brief des Jakobus aufgenommen werden können. Dieses ist aber eine Voraussetzung, welche eines stringenten Beweises noch gar sehr bedürftig ist. — Doch dieses selbst zugegeben, daß die Abfassung des Briefes an die Hebräer in eine bedeutend frühere Zeit falle, als

die des Briefs des Jakobus, so ist damit auch nicht viel gewonnen. Denn kaum ist eine Veranlassung ersichtlich, warum Jakobus jenes Beispiel nach dem Verfasser des Hebräerbriefs hätte anführen sollen. Wollte er damit eine Uebereinstimmung seines Satzes mit dem Inhalte jener Stelle des Hebräerbriefs andeuten, so konnte dieses Beispiel nichts beweisen, weil ja dort von dem Glauben in einer ganz anderen Bedeutung, nach welcher er die Ueberzeugung von der Realität übersinnlicher Dinge bezeichnet, die Rede ist, während in dem Briefe des Jakobus von dem Glauben, insofern er das innere Lebensprincip des Christen seyn soll, gesprochen wird. Wollte er aber durch die Anführung jenes Beispiels gegen den Verf. des Briefs an die Hebräer polemisiren, so war diese Polemik eine gänzlich verfehlte, indem ja auch dieser den Glauben als einen thätigen auffaßt, wenn er namentlich V. 31 als Beweis für den Glauben der Rahab anführt, daß sie die Kundschafter der Israeliten friedlich beherbergt habe. — Und dann fragt man mit Recht: Warum hat denn Jakobus aus jener Stelle des Briefes an die Hebräer gerade dieses unbekannte und auffallende Beispiel ausgewählt, da ihm doch in jener Stelle eine so große Menge von passenden und allgemein bekannten Beispielen zu Gebote stand? Man könnte wohl keinen anderen Grund dafür angeben als den, welchen auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer zur Anführung dieses Beispiels haben mußte, daß ihm nämlich dasselbe für seinen Zweck gerade passend schien; und sonach wäre es um nichts wunderbarer, warum Jakobus, als warum der Verfasser des Hebräerbriefs auf dieses Beispiel von der Rahab gefallen ist.

Wenn wir nun so aus dem Gebrauche, welchen theils der Verf. des Briefs an die Hebräer, theils Jakobus von der Erzählung von der Rahab machen, schließen dürfen, daß dieselbe eine bedeutende Celebrität un-

ter den damaligen Juden erlangt haben müsse — was auch bei einem nicht unwichtigen Ereignisse in der Epoche der Heldenzeit der israelitischen Geschichte weiter nicht auffallen kann —, so dürfen wir auch nicht zweifeln, daß der Gebrauch eben dieser Erzählung von Seiten des Apostels damals keineswegs auffallend oder anstößig erschien, wie es uns etwa jetzt vorkommen mag, worüber die Ausleger zu dem Hebräerbrief a. a. O. zu vergleichen sind. Es fragt sich nur noch, ob nicht in der Erzählung selbst etwas liege, was die unabhängige Anführung derselben von Jakobus für seinen Zweck erklärlich oder wahrscheinlich macht? Und allerdings konnte der Apostel, um zu zeigen, daß der Mensch durch Werke gerechtfertigt werde, kaum ein passenderes Beispiel benutzen, als eben dieses Beispiel von der Hure Rahab, einer Heidin, von welcher wohl Niemand behaupten konnte, daß sie durch einen besonderen Glauben sich ausgezeichnet, und deßhalb die Rettung erlangt habe [a]), wie dieses bei dem Beispiel von Abraham wohl hätte eingewendet werden können. Und so scheint denn dieses Beispiel von der Rahab im Gegensatze gegen das Beispiel von Abraham angeführt zu seyn, wie dieses schon durch die Art des Uebergangs V. 25. *ὁμοίως δὲ καὶ* — diese Partikel in intensiv verstärkender Bedeutung, selbst sogar — angedeutet ist.

Noch ist übrig, über die Bemerkung zu reden, daß Jakobus gerade in dieser Stelle die paulinischen Ausdrücke: *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως*, *ἐξ ἔργων* gebraucht. Mag es immerhin richtig seyn, daß diese Ausdrücke allein dem Paulus eigenthümlich sind, so kann doch Jakobus hier zu deren Gebrauche verleitet worden seyn eben durch die Stelle 1 Mos. 15, 6., welche er anführt, wo

---

a) Der Verf. des Briefs an die Hebräer konnte dieses nur thun vermöge jenes allgemeinen, umfassenden Begriffs, den er mit dem Worte *πίστις* verband.

die hebräischen Worte: וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה in der alexandrinischen Uebersetzung mit ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην übersetzt sind. Diese Bemerkung scheint durch den Umstand bestätigt zu werden, daß Jakobus jene Ausdrücke vor der Erwähnung des Beispiels von Abraham nicht braucht, Er sagt dafür V. 14. σῶσαι; V. 17. und 20. ἡ πίστις νεκρά ἐστιν statt, wie er sich V. 24. ausdrückt, οὐκ ἐκ πίστεως μόνον ἄνθρωπος δικαιοῦται. Erst V. 21. braucht er das Wort δικαιοῦν, ohne Zweifel, weil ihm hier schon die Stelle vorschwebt, welche er eben anführen will. — Indessen wäre es doch auch möglich, daß Jakobus, da er dieses Wort auch bei dem Beispiele von der Rahab braucht, wo er keine weitere Veranlassung dazu hatte, und da er auch noch die Worte ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων damit verbindet, diesen Ausdruck noch in den folgenden Versen bis V. 26. anwendet, weil er ihn als einen, vorzüglich durch Paulus, bekannten und allgemein verständlichen Ausdruck erkennt. Und dieß könnte auch in der That gar nicht befremden. Denn da Paulus, sowohl in Ansehung seines bedeutenden Wirkungskreises, als seiner segensreichen Lehrthätigkeit, als der erste und angesehenste unter den Aposteln galt, so war es natürlich, wenn auch seine Schüler und die übrigen Evangelisten sich nach seinem Muster zu bilden strebten, wenn sie in den von ihm gebrauchten Ausdrücken redeten, und wenn sich überhaupt ein bestimmter paulinischer Lehrtypus bildete, dessen sich die Apostel bedienten, ohne sich einer Nachahmung des Paulus bewußt zu seyn und ohne sie zu wollen, wie dieses Knapp a. a. O. pag. 444. wahrscheinlich zu machen sucht.

Diese Bemerkung reicht auch völlig hin, um sich die Uebereinstimmung mehrerer Gedanken und Wendungen des Jakobus mit denen des Paulus zu erklären, von welcher oben die Rede war. Ueberhaupt ist es sehr mißlich, dergleichen Aehnlichkeiten zwischen zwei Schriftwerken

aus einem direkten Abhängigkeitsverhältniß unter ihnen herzuleiten. Auch in dem zweiten Briefe Petri (oder wer der Verfasser dieses Schreibens sonst seyn mag) finden sich viele Stellen — und mehr als in dem Briefe des Jakobus —, welche mit paulinischen Stellen die größte Aehnlichkeit haben, und leicht ließen sich wohl mehrere Beispiele der Art auftreiben. Uebrigens bemerkt auch Schott a. a. O., daß in unserem Falle aus der theilweisen Uebereinstimmung der beiden Apostel noch keineswegs zu schließen sey, daß Jakobus absichtlich den Paulus nachgeahmt habe.

„Aber aus Gal. 2, 11—16. sieht man, daß Paulus den Petrus tadelt, und ihm wegen seiner Grundsätze über die Verbindlichkeit des jüdischen Ceremonialgesetzes für die Heidenchristen widerspricht. Daß aber Petrus mit den Sendlingen des Jakobus, welche nach Antiochia gekommen waren, Gal. 2, 12., einerlei Meinung gewesen seyn muß, geht daraus hervor, daß jener bei ihrer Ankunft sein Betragen gegen die Heidenchristen änderte, weßwegen er eben mit Paulus in Streit gerieth. Daraus folgt, daß die Grundsätze des Jakobus selbst mit denen des Paulus in Widerspruch standen, daß es also sehr folgerecht und natürlich ist, auch in unserm Falle ein polemisches Verhältniß zwischen den beiden Aposteln anzunehmen." So Augusti a. a. O. und de Wette: Einl. — Wenn wir hier nun auch die Prämissen dieses Schlusses vorläufig als richtig gelten lassen wollen, so erscheint doch der Schluß selbst: weil die Grundsätze des Paulus mit denen der Schüler des Jakobus stritten, so stritten sie auch mit denen des Jakobus — noch viel zu rasch und gewagt. Allein auch gegen die Vordersätze läßt sich Verschiedenes einwenden. Zuerst frägt sich's: waren denn jene τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου Gal. 2, 12. wirklich wahre Schüler des Jakobus? In dem Ausdrucke an und für sich liegt dieses gar nicht, und wohl dürfte es wahr-

V. 20; βλέπεις V. 22; aber V. 24 tritt wieder die Pluralform ein: ὁρᾶτε.

Der Sprecher führt zuerst V. 18 jenen heuchlerischen Menschen zu Gemüthe, daß sie durch das Rühmen ihres Glaubens, wenn sie keine Werke zeigten, Niemanden von dem Daseyn desselben überzeugen könnten, indem ein todter Glaube als solcher für Andere gar nicht vorhanden sey, weil es durchaus an einem Kriterium fehle, aus welchem auf dessen Daseyn geschlossen werden könnte; wogegen ein wahrhafter, thätiger Glaube sogleich aus den Werken, welche aus ihm hervorgehen, erkannt werde. — Doch gesetzt auch, fährt der Wortführer fort, ihr besitzet wirklich den Glauben an die religiösen Wahrheiten, den ihr vorgebt und mit eurem Munde bekennet, aber ihr laßt denselben keinen Einfluß auf euer Leben ausüben, ihr führt im Gegentheil einen lasterhaften und ruchlosen Wandel, so habt ihr doch davon keinen Gewinn, indem ihr deshalb das ewige Leben nicht ererben werdet. (*Μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι ὑμᾶς;* V. 14.) Dieses macht der Apostel V. 19 durch ein sehr passend gewähltes concretes Beispiel anschaulich, indem er sagt: Auch die Dämonen glauben an die Wahrheit, daß ein einiger Gott ist; aber anstatt sich durch diesen Glauben des ewigen Lebens versichert halten zu können, leben sie vielmehr in ewiger Furcht und Unseligkeit, weil sie nicht jenem Glauben gemäß leben.

V. 20 schickt sich Jakobus an, seine Behauptung, daß der Glaube ohne Werke keine beseligende Kraft habe, auf eine für die Judenchristen sehr schlagende Weise zu erhärten. — Das Epitheton κενέ scheint sich eben auf jene prahlende Ruhmredigkeit zu beziehen, welche, wie Großes sie auch von sich vorgiebt, doch innerlich ganz leer und gehaltlos ist. Vgl. 1 Kor. 13, 1. — *Νεκρά* hat einen etwas verschiedenen Sinn mit *νεκρὰ καθ᾽ ἑαυτήν* V. 17. Was todt ist, das ist einmal als das, was

es früher war, gar nicht mehr vorhanden, und ist insofern ein Nichts. In diesem Sinne ward oben von dem Glauben ohne Werke gesagt, daß er todt sey an sich selber. Was todt ist, ist aber auch zweitens zu den Funktionen, welche es verrichten sollte, nicht mehr tauglich, ist also unwirksam. In diesem Sinne vorzüglich heißt es hier: der Glaube ohne Werke ist todt. Da nun die Wirkung des wahren Glaubens die ewige Seligkeit seyn soll, so ist dieses soviel als: der Glaube ohne Werke vermag dem Menschen die ewige Seligkeit nicht zu geben — *οὐ δύναται σῶσαι αὐτόν* V. 14.

Diesen Satz sucht der Apostel zu beweisen durch das Beispiel Abrahams V. 21—23. Es finden sich hier die Ausdrücke *δικαιοῦσθαι* V. 21. und aus der alexandrinischen Uebersetzung *ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην* V. 23., und es fragt sich, wie sich dieselben zu dem oben gebrauchten *σώζεσθαι* verhalten? Jakobus selbst erklärt jene Ausdrücke V. 23 durch den Beisatz: *καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη*. Ein *ἄνθρωπος δικαιωθεὶς* ist ihm demnach ein solcher, welcher sich das Wohlgefallen und die Freundschaft Gottes erworben hat, welcher also in dem rechten Verhältnisse zu Gott steht, und daher die Fähigkeit besitzt, selig zu werden, *σώζεσθαι*. *Δικαιοῦσθαι* ist daher das antecedens von *σώζεσθαι*, und verhält sich zu diesem, wie der Grund zur Folge. Es ist also von keinem wesentlichen Belang, wenn Jakobus hier die Ausdrücke wechselt. — Nun geht sein Zweck dahin, zu beweisen, daß auch Abraham, obgleich 1 Mos. 15, 6. gesagt werde, daß ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden, doch um seiner Werke willen gerechtfertigt worden sey. Der Gang, den er bei dieser Beweisführung nimmt, ist der, daß er zuerst, V. 21, den zu beweisenden Satz einführt, daß nämlich Abraham durch seine Werke gerechtfertigt worden sey, indem er so bereitwillig sich gezeigt habe, die von Gott ihm befohlene Opferung seines Sohnes zu vollzie-

Zwei Fragen sind es nun, welche sich uns bei dieser Vergleichung der Lehre des Jakobus mit der des Paulus aufdrängen: 1) Finden sich in jener Stelle des Jakobus, oder überhaupt in dessen ganzem Briefe, Anzeigen, welche die Annahme einer directen polemischen Berücksichtigung der paulinischen Lehre nothwendig machen? und 2), falls diese Frage mit Nein beantwortet wird: Findet in der That ein wahrer Widerspruch zwischen den beiden Aposteln statt, oder ist er nur scheinbar?

Schon bei einer flüchtigen Betrachtung der Stelle des Jakobus wird man bei dem entschiedensten Gegensatze der Gedanken doch die große Aehnlichkeit mit den Worten, Ausdrücken und Wendungen des Apostels Paulus auffallend finden. Jakobus sagt 2, 24: *Ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον;* Paulus dagegen Röm. 3, 28. *Λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου.* Vgl. noch Jak. 2, 17. 2, 25. mit Röm. 3, 20. Gal. 2, 16. Jakobus sagt 2, 21: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* —; Paulus dagegen Röm. 4, 1: *Τί οὖν* — — *σάρκα; Εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* — —. In diesen eben angeführten Stellen braucht Jakobus den Ausdruck *δικαιοῦσθαι*, sogar verbunden mit den Worten *ἐκ πίστεως*, *ἐξ ἔργων*, eine Ausdrucksweise, welche dem Apostel Paulus eigenthümlich ist, und sich in diesem Sinne nur noch bei dem Pauliner Lukas findet. Ferner bezieht sich Jakobus 2, 21 ff. auf das Beispiel Abrahams 1 Mos. 15, 6. Eben so Paulus Röm. 4, 1 ff. Gal. 3, 6 ff. Außerdem benutzt Jakobus 2, 25 für seinen Zweck das sehr auffallende Beispiel der Hure Rahab, einer so zweideutigen Person, welche noch dazu nirgends in der Schrift wegen ihres Glaubens gerühmt wird, wie Abraham. Es läßt sich nun dieser Umstand wohl erklären, wenn man annimmt, daß Jakobus zur Anführung dieses sonderbaren Beispiels veranlaßt worden sey durch die Stelle aus dem

Briefe an die Hebräer 11, 31, wo der Schriftsteller, welcher, wenn auch nicht Paulus selbst, doch ein mit der paulinischen Lehre sehr vertrauter Mann war, durch seinen eigenthümlichen Gedankengang darauf geführt wurde, die Rahab als eine Heroin des Glaubens aufzustellen. So ungefähr de Wette.

Dieses alles zusammengenommen, so liegt allerdings die Annahme sehr nahe, daß Jakobus auf die Lehre des Apostels Paulus Rücksicht genommen habe, und, da Jakobus auf jeden Fall einen Irrthum bestreitet, so scheint auch der Schluß richtig, daß man eine polemische Berücksichtigung der paulinischen Lehre von Seiten des Jakobus zugeben müsse. Dazu kommt noch, daß man in dem ganzen Briefe des Jakobus noch außerdem eine Menge Anklänge an paulinische Stellen und Ausdrücke gefunden hat (s. hierüber Pott: Prolegg. in epp. catholl. p. 36. Hug: Einleitung in's N. Test. II. S. 514. 3 A. u. Schott: Isagoge historico-critica in libros N. T. §. 91. not. 20.), und daß überhaupt die Schüler des Jakobus in Antiochien als Gegner der paulinischen Grundsätze erscheinen. Gal. 2, 12 — 16. (Vgl. die katholischen Briefe neu übersetzt und mit Excursen und einl. Abhandl. herausg. v. J. Chr. W. Augusti und de Wette: Einleitung ins Neue Test. S. 317. 2. A.)

Allein demungeachtet dürften sich alle diese Erscheinungen genügend erklären lassen, ohne daß man eine absichtliche directe Bezugnahme des Jakobus auf Paulus vorauszusetzen brauchte. Daß Jakobus wirklich die Briefe des Paulus gekannt habe und in seinem Schreiben habe bestreiten wollen, ist eine Meinung, welche sich schwerlich vertheidigen läßt. Denn, wenn auch bisweilen, wie aus Kol. 4, 16. und 1 Theß. 5, 27 erhellet, die Briefe des Apostels Paulus allen Gemeindegliedern und selbst auswärtigen Gemeinden mitgetheilt wurden, so zeigt doch schon der Umstand, daß Paulus an jenen Stellen um

eine ausgebreitetere Bekanntmachung seines Schreibens bittet, und die Art, wie er darum bittet, daß eine solche nicht gewöhnlich war: so daß sich nicht begreifen läßt, wie Jakobus, welcher seinen beständigen Wohnsitz in Jerusalem hatte, dieser Briefe des Heidenapostels hätte ansichtig werden können. Wenn daher von einer polemischen Berücksichtigung der paulinischen Lehre von Seiten des Jakobus die Rede ist, so werden darunter meist die eigenthümlichen Lehren des Apostels verstanden, welche er mündlich in seiner apostolischen Wirksamkeit vortrug, und zu deren Kenntniß Jakobus wohl gelangen konnte. — Aber auch in diesem Sinne wird sich die Annahme einer direkten Polemik zwischen den beiden Aposteln noch keineswegs als nothwendig erweisen, was wir durch die Beleuchtung der einzelnen angeführten Gründe zu zeigen versuchen wollen.

Was zuerst den Umstand betrifft, daß beide Apostel in der Berufung auf das Beispiel Abrahams zusammentreffen, so kann dieses kaum auffallen, wenn man bedenkt, mit welchem Nationalstolze die Juden auf ihren Stammvater hinblickten, und wie sie sich in allen Fällen auf Abraham, als auf ihr Vorbild, zu beziehen pflegten. Und gerade sein unerschütterliches Gottvertrauen und sein gottesfürchtiger Wandel, worauf sowohl Paulus, als Jakobus hinweisen, ist es ja, weßwegen er auch anderweit von den Juden gepriesen wird. So wird dieser Vorzug Abrahams gerühmt Hebr. 11, 8. Sir. 44, 20, wo es heißt: *Συνετήρησεν (Ἀβραὰμ) νόμον ὑψίστου, καὶ ἐγένετο ἐν διαθήκῃ μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ἔστησε διαθήκην, καὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός.* So auch weiset der sterbende Mattathias 1 Makk. 2, 52. seine Söhne auf das Beispiel Abrahams hin mit den Worten: *Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην;* So wird endlich Abraham auch als Glaubensheld dargestellt bei dem Alexandriner Philo, in sei-

nem Buche: Quis rerum divinarum haeres p. 488. ed. Frcfort.

Mehr scheint die Anführung der Rahab für eine Abhängigkeit von dem Briefe an die Hebr. und mithin indirekt von der paulinischen Lehre zu sprechen. Es fragt sich nämlich hier: woher dieses sonderbare und ausgesuchte Beispiel? Wie kommt der Apostel dazu, eine so zweideutige Person als ein nachahmungswürdiges Muster des thätigen Glaubens aufzustellen? De Wette sagt: dieses Beispiel ist so auffallend, daß man sich dessen Anführung von Jakobus nicht erklären kann, wenn man nicht annehmen will, daß er es aus dem Hebräerbrief entlehnt habe, oder auch aus dem mündlichen apostolischen Vortrag, in welchen es aber nur, wenn es anders darin vorkam, aus dem Hebräerbrief gekommen seyn kann.

Allein vielleicht ließe sich doch manches gegen diese Meinung anführen. Zuvörderst liegt es in der Natur der Sache, daß die Erzählung von der Rahab damals unter den Juden eine gewisse ausgebreitete Celebrität gehabt haben muß. Wie würde sie sonst Jakobus neben der allgemein bekannten Erzählung von Abraham erwähnt haben? Wie würde er sich überhaupt für seinen Zweck auf ein dunkeles, nur Wenigen bekanntes, Beispiel haben berufen mögen? Nimmt man nun an, daß jene Erzählung von der Rahab ihre Celebrität erst durch den Hebräerbrief erhalten habe, so wird hierbei vorausgesetzt, daß der Hebräerbrief eine ziemliche Zeit vor dem Briefe des Jakobus verfaßt worden sey. Sonst hätte ja jenes Beispiel von der Rahab durch den allgemeinen mündlichen Vortrag weder seine ausgebreitete Celebrität erhalten, noch in den Brief des Jakobus aufgenommen werden können. Dieses ist aber eine Voraussetzung, welche eines stringenten Beweises noch gar sehr bedürftig ist. — Doch dieses selbst zugegeben, daß die Abfassung des Briefes an die Hebräer in eine bedeutend frühere Zeit falle, als

die hebräischen Worte: וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה in der alexandrinischen Uebersetzung mit ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην übersetzt sind. Diese Bemerkung scheint durch den Umstand bestätigt zu werden, daß Jakobus jene Ausdrücke vor der Erwähnung des Beispiels von Abraham nicht braucht. Er sagt dafür V. 14. σῶσαι; V. 17. und 20. ἡ πίστις νεκρά ἐστιν statt, wie er sich V. 24. ausdrückt, οὐκ ἐκ πίστεως μόνον ἄνθρωπος δικαιοῦται. Erst V. 21. braucht er das Wort δικαιοῦν, ohne Zweifel, weil ihm hier schon die Stelle vorschwebt, welche er eben anführen will. — Indessen wäre es doch auch möglich, daß Jakobus, da er dieses Wort auch bei dem Beispiele von der Rahab braucht, wo er keine weitere Veranlassung dazu hatte, und da er auch noch die Worte ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων damit verbindet, diesen Ausdruck noch in den folgenden Versen bis V. 26. anwendet, weil er ihn als einen, vorzüglich durch Paulus, bekannten und allgemein verständlichen Ausdruck erkennt. Und dieß könnte auch in der That gar nicht befremden. Denn da Paulus, sowohl in Ansehung seines bedeutenden Wirkungskreises, als seiner segensreichen Lehrthätigkeit, als der erste und angesehenste unter den Aposteln galt, so war es natürlich, wenn auch seine Schüler und die übrigen Evangelisten sich nach seinem Muster zu bilden strebten, wenn sie in den von ihm gebrauchten Ausdrücken redeten, und wenn sich überhaupt ein bestimmter paulinischer Lehrtypus bildete, dessen sich die Apostel bedienten, ohne sich einer Nachahmung des Paulus bewußt zu seyn und ohne sie zu wollen, wie dieses Knapp a. a. O. pag. 444. wahrscheinlich zu machen sucht.

Diese Bemerkung reicht auch völlig hin, um sich die Uebereinstimmung mehrerer Gedanken und Wendungen des Jakobus mit denen des Paulus zu erklären, von welcher oben die Rede war. Ueberhaupt ist es sehr mißlich, dergleichen Aehnlichkeiten zwischen zwei Schriftwerken

aus einem direkten Abhängigkeitsverhältniß unter ihnen herzuleiten. Auch in dem zweiten Briefe Petri (oder wer der Verfasser dieses Schreibens sonst seyn mag) finden sich viele Stellen — und mehr als in dem Briefe des Jakobus —, welche mit paulinischen Stellen die größte Aehnlichkeit haben, und leicht ließen sich wohl mehrere Beispiele der Art auftreiben. Uebrigens bemerkt auch Schott a. a. O., daß in unserem Falle aus der theilweisen Uebereinstimmung der beiden Apostel noch keineswegs zu schließen sey, daß Jakobus absichtlich den Paulus nachgeahmt habe.

„Aber aus Gal. 2, 11—16. sieht man, daß Paulus den Petrus tadelt, und ihm wegen seiner Grundsätze über die Verbindlichkeit des jüdischen Ceremonialgesetzes für die Heidenchristen widerspricht. Daß aber Petrus mit den Sendlingen des Jakobus, welche nach Antiochia gekommen waren, Gal. 2, 12., einerlei Meinung gewesen seyn muß, geht daraus hervor, daß jener bei ihrer Ankunft sein Betragen gegen die Heidenchristen änderte, weßwegen er eben mit Paulus in Streit gerieth. Daraus folgt, daß die Grundsätze des Jakobus selbst mit denen des Paulus in Widerspruch standen, daß es also sehr folgerecht und natürlich ist, auch in unserm Falle ein polemisches Verhältniß zwischen den beiden Aposteln anzunehmen." So Augusti a. a. O. und de Wette: Einl. — Wenn wir hier nun auch die Prämissen dieses Schlusses vorläufig als richtig gelten lassen wollen, so erscheint doch der Schluß selbst: weil die Grundsätze des Paulus mit denen der Schüler des Jakobus stritten, so stritten sie auch mit denen des Jakobus — noch viel zu rasch und gewagt. Allein auch gegen die Vordersätze läßt sich Verschiedenes einwenden. Zuerst frägt sich's: waren denn jene *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* Gal. 2, 12. wirklich wahre Schüler des Jakobus? In dem Ausdrucke an und für sich liegt dieses gar nicht, und wohl dürfte es wahr-

scheinlich seyn, was Winer (im Commentar zu dem Briefe an die Galater a. O.) bemerkt, daß diese τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου zu der Sekte der strengen Judenchristen gehörten, welche Ap. Gesch. 15, 1 ff. und 21, 20 ff. erwähnt werden, und daß es dieselben wären, welche Paulus Gal. 2, 4. κατασκοποῦντες τὴν ἐλευθερίαν nennt. Dieselbe Meinung hat Knapp vertheidigt a. a. O. pag. 451., welcher den Ausdruck τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου so erklärt, daß er darunter solche versteht, welche bloße Boten oder Hausgenossen des Jakobus, oder Mitglieder der Gemeinde waren, welcher damals Jakobus in Jerusalem vorstand. Läßt sich nun gleich dieses nicht mit völliger Gewißheit behaupten, so ist doch wenigstens so viel entschieden, daß aus Gal. 2, 12 ff. keineswegs auf eine Verschiedenheit in der Lehre des Paulus und Petrus, oder auf Uebereinstimmung zwischen den Sendlingen des Jakobus und zwischen Petrus geschlossen werden darf. Denn Petrus wird von Paulus nicht deßhalb gezüchtigt, weil er in Beziehung auf die Verbindlichkeit des mosaischen Ceremonialgesetzes für die Heidenchristen eine andere Meinung hege, als er, sondern deßwegen, weil er, zu nachgiebig gegen die Schwachen, ihre Irrthümer und Vorurtheile gegen seine eigene Ueberzeugung begünstigt habe, und sich so eine Unlauterkeit habe zu Schulden kommen lassen. Daß aber Petrus durch dieses sein Betragen wirklich seine eigene Ueberzeugung verleugnet hat, und daß er in dem betreffenden Punkte die Meinung des Paulus theilte, geht auch hervor aus der Pluralform εἰδότες, deren sich Paulus in seiner Strafrede an Petrus bedient V. 16. Ueberdem ist es kaum denkbar, daß Männer, welche auf dem apostolischen Convent zu Jerusalem mit solcher Entschiedenheit für die Befreiung der Heidenchristen von der Last des mosaischen Ceremonialgesetzes sprachen (vgl. Ap. Gesch. 15, 6 ff., besonders

V. 10. 11 und 19.), wie Petrus und Jakobus, zu der entgegenstehenden Meinung hätten überspringen sollen.

Fassen wir nun Alles, was bisher auseinandergesetzt worden ist, zusammen, so ergibt sich daraus das Resultat, daß die auffallenden Erscheinungen, welche sich bei Vergleichung der in Frage stehenden Stelle des Jakobus mit dem paulinischen Lehrbegriff darbieten, keineswegs die Annahme einer absichtlichen Berücksichtigung des Paulus von Seiten des Jakobus nothwendig machen, ja daß eine solche nicht einmal wahrscheinlich ist; sondern daß sich alle jene Erscheinungen auch noch auf eine andere Weise genügend erklären lassen. Wenn nun doch Jakobus dem Paulus widersprochen haben soll, so müßte er es ohne Absicht und zufällig gethan haben. Aber das ist eben die — zweite — Frage, ob wirklich Jakobus dem Paulus widerspricht, oder ob dieß nur scheinbar der Fall ist? Wir werden uns jetzt wohl zur freien Beantwortung dieser Frage wenden dürfen, ohne den Vorwurf einer vorgefaßten Meinung auf uns zu laden, da wir uns durch die vorhergehende Untersuchung überzeugt haben, daß bei diesem Unternehmen uns kein wissenschaftlicher Grund mehr hindernd in den Weg treten kann.

Aber es gibt allerdings auch einen positiven Grund, welcher uns zu dem Versuche, die Lehre der beiden Apostel zu vereinigen, veranlaßt. Denn wenn Jakobus, im Widerspruch mit Paulus, die Rechtfertigung des Menschen von seinen Werken allein [a]) abhängig machte, so würde er damit etwas behaupten, was, wie de Wette

---

a) Daß es der paulinischen Lehre nicht widerspreche, wenn Jakobus die Rechtfertigung des Menschen von den Werken und dem Glauben zugleich abhängig macht, was de Wette behauptet, wird unten dargethan werden.

sehr richtig bemerkt, ganz falsch und auch sittlich gefährlich wäre, weil menschliche Werke niemals einen Anspruch auf die göttliche Gnade begründen können, und weil eine solche Behauptung jeder Werk- und Scheinheiligkeit allen Vorschub leisten würde. Die Polemik des Jakobus gegen Paulus wäre also dann eine gänzlich verfehlte und eines Apostels so unwürdig, daß man darin mit de Wette (Einleit. ins N. Test. S. 317.) mit Recht einen Grund finden könnte, weßhalb man die Angabe: daß Jakobus der Verfasser des unter seinem Namen wirklich vorhandenen Briefes sey, bezweifeln dürfe. Dieser Zweifel würde nun schwinden und Jakobus, der sich in dem ganzen übrigen Theile seines Briefes so erleuchtet und von dem christlichen Geiste durchdrungen zeigt, von dem Verdachte einer großen Ungereimtheit befreit werden, wenn sich darthun ließe, daß der Widerspruch zwischen ihm und Paulus nur ein scheinbarer wäre.

Um nun dieses darzuthun, hat man vorzüglich zwei Wege eingeschlagen. Man hat nämlich einmal den Beweis zu führen gesucht, daß die drei Ausdrücke: πίστις, δικαιοσύνη und ἔργα bei Jakobus etwas ganz anderes bedeuten, als bei Paulus. Πίστις, sagt man, bezeichne bei Paulus immer das innere christliche Lebensprincip, welches — ein vertrauensvolles Hingeben an Gott und Jesum, der uns durch seinen Tod von Sünde und Elend erlöset hat — in sich selbst lebendig und fruchtbringend seyn und sich durch das ganze Leben des Menschen äußern muß. Von einem todten Glauben konnte folglich Paulus in dieser Beziehung gar nicht reden, weil er den Glauben sich gar nicht anders als thätig dachte. Anders dagegen Jakobus. Er versteht unter πίστις nur ein historisches Fürwahrhalten der christlichen Heilswahrheiten. Δικαιοσύνη, welches bei Paulus den Zustand der Rechtfertigung bezeichne, da der Mensch, durch den Glauben an

Jesum von der ewigen Strafe seiner Sünden befreit, die Hoffnung der ewigen Seligkeit habe, bedeute bei Jakobus bloß einen Zustand, da man sich des Wohlgefallens Gottes würdig gemacht habe, und nun von ihm mit Segen und Wohlthaten überschüttet werde. Ἔργα endlich, absolut gesagt, seyen bei Paulus stets ἔργα νόμου, bei Jakobus dagegen ἔργα πίστεως; also wahre Tugend. So vorzüglich C. C. Tittmann: Sententia Iacobi apostoli c. II. de fide, operibus et iustificatione, in dessen Opusc. p. 258.; dann auch Usteri: Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs S. 94. 2. A., welcher inzwischen nur bei πίστις und ἔργα eine Verschiedenheit der Bedeutung bei den beiden Aposteln annimmt, und Baumgarten-Crusius: Biblische Theol. S. 434. u. A.

Allein die Richtigkeit dieser Ansicht, so im Allgemeinen aufgestellt, läßt sich noch sehr bezweifeln. Reden wir zuerst von dem Worte πίστις, so ist es zwar wahr, daß dasselbe Jak. 2, 14—22. nicht anders gefaßt werden kann, als in dem angegebenen Sinne; aber wegen des polemischen Charakters dieser Stelle ist daraus durchaus noch nicht zu schließen, daß Jakobus selbst diesen Begriff mit dem Worte verbunden habe. Und wirklich zeigen die übrigen Stellen seines Briefs, wo er das Wort πίστις braucht, daß er dasselbe wohl auch in seinem richtigen Sinne erfaßt hat. An zweien Stellen 1, 6. und 5, 15. kann πίστις freilich nur in seiner allgemeinen Bedeutung genommen werden = ein festes Gottvertrauen, vermöge dessen wir von der Allmacht Gottes überzeugt sind, nach welcher er uns, nach seiner Weisheit und Güte, mit großen unverhofften Wohlthaten beglücken kann — eine Bedeutung, welche dem Paulus wenigstens nicht fremd ist; vgl. Kol. 2, 12. Dann bedeutet πίστις bisweilen bei Paulus überhaupt die subjective Religion, Religiosität des Christen, insofern eben diese auf den festen, thä-

tigen Glauben an Christum gegründet ist — vergl. 1 Kor. 16, 13. 2 Kor. 1, 24. Gal. 6, 10. Eben so braucht Jakobus dieses Wort 1, 3., wo die Bedeutung: Gottvertrauen — wohl zu eng ist; dann 2, 1., wo der Sinn von πίστις durch den Zusatz τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ deutlich genug bestimmt ist (Röm. 3, 22. 26.), und 2, 5., wo πίστις, im Gegensatze von κόσμος, den auf das Höhere und Göttliche gerichteten religiösen Sinn bezeichnet. Ja, in den Stellen, welche hier besonders in Betracht kommen müssen, zeigt sich, daß beide Apostel im Wesentlichen denselben Begriff von πίστις festhalten. Indem nämlich Jakobus 2, 22., wie Paulus Röm. 4, 1 ff., von dem Glauben des Abraham spricht, beschreibt er denselben als aus Gesinnung und That bestehend a), ganz wie sich auch Paulus die πίστις denkt.

Auch die Meinung, daß das Wort δικαιοσύνη bei beiden Aposteln in verschiedenem Sinne stehe, dürfte sich schwerlich rechtfertigen lassen. Δικαιοσύνη bezeichnet im Allgemeinen den Zustand eines Menschen, da er in einem rechten Verhältnisse zu Gott steht. Dieser Zustand ist nach Paulus bedingt durch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Da nun der, welcher in einem solchen rechten Verhältnisse zu Gott steht, auch nothwendig das Wohlgefallen Gottes besitzen muß, und dieses wieder unzertrennlich verbunden ist mit Heil und Seligkeit, so erscheint also die δικαιοσύνη wiederum als Bedingung der ζωή und σωτηρία. Vgl. Röm. 1, 16. 17. Eph. 2, 8. Tit. 3, 7. Röm. 5, 9. 5, 17. Eben so macht Jakobus die σωτηρία von der πίστις abhängig 2, 14.; mit Uebergehung des Mittelbegriffs δικαιοσύνη. Das Wort σώζεσθαι 2, 14., wofür 1, 25. μακάριον εἶναι steht, vertauscht er aber nach-

a) Vgl. die oben zu der angeführten Stelle gemachte Bemerkung.

her mit δικαιοῦσθαι, indem er den Grund für die Folge setzt, gerade wie auch Paulus diese beiden Ausdrücke promiscue gebraucht, wenn er oft — nach Vorgang der Evangelien, s. Usteri a. a. O. S. 96 ff. — das Mittelglied der δικαιοσύνη überspringt, und die ζωή oder σωτηρία sogleich von der πίστις abhängig macht, wie Eph. 2, 8. und Gal. 3, 9, wo er auf Veranlassung der citirten Stelle Gen. 12, 3. den Ausdruck εὐλογεῖσθαι gebraucht. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn beide Apostel auch darin zusammentreffen, daß sie das Wort δικαιοῦσθαι nach 1 Mos. 15, 6. auf Abraham anwenden.

Wohl aber dürfte es richtig seyn, daß in Beziehung auf das Wort ἔργα bei den beiden Aposteln eine Differenz statt findet, daß nämlich Jakobus nur spricht von den ἔργοις πίστεως, wenn er die δικαιοσύνη davon abhängig macht; Paulus aber nur von ἔργοις νόμου, wenn er ihnen die rechtfertigende Kraft gänzlich abspricht.

De Wette wendet ein, daß Paulus offenbar auch den ἔργοις πίστεως die rechtfertigende Kraft absprече, weil, obwohl Abraham, da er noch kein Gesetz kannte, auch keine Werke des Gesetzes vollbringen konnte, doch der Apostel von ihm sagt, er sey nicht durch Werke gerecht geworden. Röm. 4, 1 ff. Allein dagegen ließe sich bemerken, daß die Bedeutung von νόμος bei Paulus eine viel weitere ist, daß es nicht allein das mosaische Gesetz bezeichnet, sondern überhaupt jede von außen her auf den Menschen eindringende sittliche Röthigung, welche nicht von seinem inneren religiösen Lebensprincip, dem Glauben, ausgeht. Wenn dagegen Paulus von den Wirkungen eines thätigen Glaubens spricht, so braucht er entweder das Wort ἀγάπη, vgl. 1 Kor. 13., oder er gibt dem Worte ἔργα einen Zusatz, wie ἀγαθά, καλά u. dergl. Vgl. Röm. 2, 7. 10. Eph. 2, 10. — S. hierüber

Knapp: Prolusio in locum Rom. 7, 21. in dessen Scr. var. arg. p. 394 sqq. Usteri a. a. O. S. 25 ff.

Der zweite Weg, welchen man zur Ausgleichung des Widerspruchs zwischen unsern beiden Aposteln einschlagen kann, und welchen unter andern auch Knapp und Neander a. a. O. eingeschlagen haben, ist der, daß man nachzuweisen sucht, wie vermöge des verschiedenen Standpunktes, auf welchem theils die Apostel selbst, theils die Leser, an welche sie ihre Sendschreiben richteten, standen, jene auch bei ihren Belehrungen von einem ganz verschiedenen Gesichtspunkte ausgehen und dieselben wegen der Berücksichtigung der besonderen Bedürfnisse ihrer Leser in ganz verschiedener Art und Weise vortragen mußten. Auf diesem Wege nun wird man allerdings die Ueberzeugung gewinnen, daß sich die betreffenden Aussprüche der beiden Apostel mit Fug eigentlich gar nicht vergleichen lassen; daß man, wie sich keine völlige Uebereinstimmung unter ihnen darthun läßt, so auch keinen Widerspruch zwischen ihnen nachweisen kann; und daß man schwerlich einen Widerspruch würde gefunden haben, wenn man nicht die einzelnen Sätze des Jakobus außer ihrem Zusammenhange betrachtet, und wegen der äußeren Form seiner Rede eine direkte Polemik gegen Paulus vorausgesetzt hätte.

Die Erscheinung Jesu auf Erden bewirkte eine neue Schöpfung. Das Christenthum trat mit der großen Wahrheit in die Welt, daß Gott ein Geist sey, und im Geiste und in der Wahrheit verehrt werden müsse; es zeigte, wie Gott aus unendlicher Liebe seinen Sohn in die Welt gesendet habe, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Somit machte es den Glauben an Jesum, den Sohn Gottes, zur Bedingung der Seligkeit, und dieser Glaube an Jesum sollte durch die geistige Wiedergeburt des Menschen,

durch Ablegung des alten Adams, des Zustandes der Sünde und des Verderbens, zu dem wahren und einzigen Lebensprincip des Menschen erhoben werden, aus welchem die Werke der Liebe und Gottseligkeit und dadurch Friede und Seligkeit des Herzens fließen, und durch welchen ein neuer Mensch entstehen sollte, welcher in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe. Auf diese Weise war das Christenthum allem Opfer- und Ceremoniendienst, allem heidnischen Götzendienst, allem pharisäisch-jüdischen Partikularismus, aller äußerlichen Werk- und Scheinheiligkeit zerstörend in den Weg getreten. Der erste, der dieses klar erkannte, und in der Tiefe des Herzens empfand, war der Apostel Paulus, welcher es deutlich aussprach, daß Mosaismus und Christenthum sich zu einander verhalten wie Fleisch und Geist, wie Schatten und Körper, wie das unvollkommene Vorbild und das reine vollendete Urbild. Paulus geht davon aus, daß der Mosaismus die Rechtfertigung und mit ihr das Heil des Menschen von dessen Verdienste abhängig macht, welches er sich durch die Erfüllung des Gesetzes erwerbe. Moses spricht: thue das, so wirst du leben. S. Röm. 10, 5. Gal. 3, 12. Allein, sagt Paulus, die vollständige Erfüllung des Gesetzes ist für den Menschen nicht möglich wegen seiner sinnlichen Natur, welche ihn am Vollbringen des Guten stets hindert. Röm. 7, 18 ff. Auch zeigt ja die Erfahrung, daß alle, Juden und Heiden, der Sünde unterworfen sind. Röm. 2, 23 ff. 3, 9 ff. Folglich kann der Mensch auf diesem Wege nicht zum Heile gelangen; sondern im Gegentheil kommt er durch das Gesetz erst zum Bewußtseyn seiner Sündhaftigkeit, und dadurch nur in noch größere Unseligkeit. Röm. 3, 20. Gal. 3, 10. Ferner ist es unmöglich, daß der Mensch bei Gott ein Verdienst habe, wofür er eine Belohnung fordern könne (Röm. 4, 4.), weßhalb es auch ein eitler Wahn ist, wenn

die Juden meinen, daß sie als Nachkommen Abrahams, Erben der Verheißungen und Inhaber des Gesetzes bei Gott in besonderem Wohlgefallen ständen. S. Röm. Kap. 2—3, 9. und 9, 6. Sondern der Mensch wird vor Gott gerechtfertigt, wie uns das Christenthum lehrt, allein durch die Gnade Gottes, ohne das Gesetz. Den Anspruch auf diese göttliche Gnade erhält aber der Mensch durch den Glauben an Jesum Christum, besonders durch den Glauben an dessen Versöhnungstod, indem Gott um seines Sohnes willen uns gnädig aufnimmt und die Seligkeit verleiht. S. Röm. 3, 21 — 25. Eph. 2, 8. Da wir nun also durchaus nur durch die göttliche Gnade vor Gott gerechtfertigt werden, und unsere Rechtfertigung daher nicht verdienen können, so ist klar, daß wir überhaupt nicht durch ein bloßes Werk — sey es ein Werk des Gesetzes, oder irgend ein anderes, wozu wir von Außen her durch irgend eine sittliche Nöthigung getrieben werden — gerechtfertigt werden, sondern daß dieß nur geschehen kann vermöge unseres Glaubens, unserer gänzlichen vertrauensvollen Hingebung an Christum, die, zu unserem inneren Lebensprincip erhoben, der Grund und die Triebfeder aller unserer Handlungen — welche durch diesen Glauben Werke der Liebe werden — seyn muß. Röm. 3, 20. 28. 4, 1 ff. — So zeigt denn Paulus, wie falsch die jüdische Meinung sey, daß das Gesetz ein hinreichendes Mittel zur Rechtfertigung und Begnadigung des Menschen vor Gott sey, und wie verwerflich daher das Bestreben der Judenchristen, neben dem Evangelium auch noch dem mosaischen Gesetze, als einem solchen Rechtfertigungsmittel, Geltung zu erzwingen.

Von ganz anderer Art ist die Stimmung und das Betragen, welches Jakobus bei seinen Lesern voraussetzt. Er kämpft von 1, 22. an gegen jene Scheinheiligkeit, welche sich darin gefällt, durch Prahlereien und Selbstruhm

den Schein von Tugend und Heiligkeit zu erlangen, ohne dahin zu streben, daß auch die Handlungen und das ganze Leben mit der erheuchelten gleißnerischen Rede übereinstimme. Zuerst spricht er gegen solche, welche einen übergroßen Werth auf genaue Kenntniß des Gesetzes legen, und sich gern den Anschein geben möchten, als seyen sie die eifrigsten Beobachter des Gesetzes, 1, 26., während sie doch durch ihre Werke diese ihre vorgebliche fromme Gesinnung nicht im mindesten bethätigen und bewähren, und ermuntert sie zu der strengsten Erfüllung des Gesetzes, 1, 22 — 2, 13. vgl. 3, 13. Menschen, welche eine solche heuchlerische Scheinheiligkeit besaßen, mußten natürlich auch in dem Christenthum eine Nahrung für ihren Fehler finden. Sie sahen darin nur eine Anstalt, welche durch die Offenbarung göttlicher Wahrheiten die Menschen zum Heile führe, und glaubten daher, daß es hinreichend sey, um die von Christo verheißene Seligkeit zu erlangen, jene höheren Wahrheiten nur äußerlich mit dem Munde zu bekennen, und daß die wahre Heiligung des Lebens dazu nicht nöthig sey. Daher mochten sie wohl häufig in eitler Selbstgefälligkeit sich ihrer erleuchteten Religionserkenntniß rühmen, ohne sie auf ihren Wandel irgend einen Einfluß ausüben zu lassen. Gegen diese spricht Jakobus das Wort aus: Der Glaube ohne Werke kann euch nicht beseligen, denn er ist unwirksam und todt, 2, 14 — 26.

Ferner war es nicht zu verwundern, wenn die, welche zu einer genaueren Kenntniß dieser höheren geoffenbarten Wahrheiten gelangt zu seyn meinten, sich nun als vollendete Christen betrachteten, und sich in ihrer Eitelkeit als Lehrer aufwarfen, um auch Andere zu der vermeintlichen höheren Stufe christlicher Vollkommenheit zu erheben — ein Fehler, gegen welchen Jakobus Kap. 3 spricht; vergl. auch 1, 19.

Was wir nun hier vorzüglich beachten müssen, ist der 2, 14—26. ausgesprochene Satz, daß der Mensch durch Werke gerechtfertigt werde, und nicht durch den Glauben allein — ein Satz, der, sobald man ihn nur in dem angegebenen Zusammenhange betrachtet, gewiß als richtig anerkannt werden muß. Daß der Gedanke aber als dem paulinischen Lehrbegriff widerstreitend erscheint, liegt nur in seiner Form und Einkleidung. Jakobus konnte freilich seine Rede so einrichten, daß er nach streng systematischer Schulform seinen Lesern durch eine Definition von Glauben zeigte, wie ein Glaube ohne Werke gar nicht den Namen des Glaubens verdiene, wie sie sich also eine ganz falsche Vorstellung von dem Glauben gemacht hätten. Allein statt dessen wählt er die viel praktischere und wirksamere Methode, daß er seinen Lesern die falsche Vorstellung, welche sie mit dem Worte Glaube verbanden, nicht ausdrücklich berichtigt, sondern sich zu der Vorstellungsweise seiner Leser herabläßt, und mit Berücksichtigung ihres eigenthümlichen Gesichtskreises sie nur ermahnt, zu sorgen, daß ihrem Glauben nicht die Werke mangeln.

Daß aber auch Paulus, wenn er von dem Glauben die Rechtfertigung abhängig macht, keinen bloß todten Glauben meint, sondern einen thätigen; daß er also die Rechtfertigung von dem Glauben und den Werken zusammen abhängig macht, ergiebt sich klar aus Röm. 2, 13 ff. und vielen Stellen, wo er von einem durch die Liebe sich äußernden Glauben spricht, als Gal. 5, 6. 1 Kor. 13, 2. 1 Theß. 1, 3. 2 Theß. 1, 3. Kol. 1, 4. Eph. 1, 15. 3, 17. 4, 13. 15. 6, 23. — Hinwiederum ist aber auch Jakobus weit davon entfernt, einer leeren Werkgerechtigkeit das Wort zu reden, vor welcher Paulus so eindringlich warnt. Er schreibt ja der πίστις auch einen Antheil zu an der Rechtfertigung — *οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* V. 24. —

Er dringt ja auch bei den Christen überhaupt auf die innere fromme Gesinnung, aus welcher die Erfüllung des Gesetzes entspringen soll, wenn er 1, 25. das Christenthum das vollkommnere Gesetz der Freiheit nennt, im Gegensatze gegen das mosaische Gesetz, welches den Menschen unter der Knechtschaft der Sünde und der Schuld erhält. Er erklärt ebenfalls das mosaische Gesetz für unzureichend zur Rechtfertigung des Menschen, weil der, welcher in einem Gebote fehlet, in allen fehlet, und kein Mensch alle Gebote erfüllen kann. Er fordert die Menschen daher auf, „als solche zu handeln, welche durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden, d. h. welche, der Sündenvergebung gewiß, die Verdammung durch das Gesetz nicht mehr zu fürchten haben, sofern sie nur in dem Leben des Glaubens verharren, in dem Wesen der christlichen Gesinnung bleiben." Worte Neanders a. a. O. S. 35.

So wird sich endlich auch leicht darthun lassen, daß auch in Beziehung auf die Anführung des Beispiels von Abraham kein Widerstreit unter den beiden Aposteln statt findet. — Die Juden hielten viel auf ihre Abstammung von Abraham, durch welchen Gott die Beschneidung eingeführt, und welchem er die Verheißung gegeben hatte. Sie meinten daher, als Nachkommen Abrahams durch das gesetzliche Werk der Beschneidung Erben der Verheißung zu werden. Im Gegensatze gegen diesen Wahn sagt daher Paulus, daß das Verdienst Abrahams in seiner frommen, Gott vertrauenden Gesinnung bestände, aus welcher seine Werke hervorgingen, und, um dieses zu erweisen, urgirt er den Ausdruck: ἐπίστευσε. 1 Mos. 15, 6. Jakobus dagegen will seinen Lesern das Rühmen wegen ihres todten Glaubens verweisen. Daher macht er sie auf Abraham aufmerksam, und zeigt ihnen, wie es Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, daß er erfüllt von

frommer Gesinnung und Gottvertrauen handelte und Werke des Glaubens verrichtete. Er sagt nicht, daß der Glaube Abrahams zu seiner Rechtfertigung unnütz gewesen wäre, sondern daß sein Glaube in Verbindung mit seinen Werken und mit diesen zusammenwirkte, und daß er eben deßhalb ein wahrer vollkommener Glaube wäre, 2, 22. Ganz ähnlich wird auch in den oben angeführten Stellen aus Sir. und Makk. das Wohlgefallen Gottes, dessen sich Abraham erfreute, daher abgeleitet, daß er das Gesetz hielt und in der Versuchung treu erfunden wurde. Es kann daher nicht auffallen, wenn sich Jakobus auf ein specielles Beispiel dieser Art, auf die Opferung seines Sohnes, 1 Mos. Kap. 22., bezieht, welche freilich später statt fand, als jene göttliche Verheißung, 1 Mos. 15, 5.

Es pflegt bei der Untersuchung des eben behandelten Gegenstandes gewöhnlich noch die Frage aufgeworfen zu werden: woher ist denn jenes Mißverständniß der Leser des Jakobus — denn ein Mißverständniß ist es doch immer —, nach welchem sie das Wesen des Christenthums in das äußere Bekenntniß und in das Festhalten eines Lehrbegriffs setzen, entstanden? Es ist dieß eine Frage, welche wir uns kaum entscheidend zu beantworten getrauen, da hierüber doch nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermuthungen geäußert werden können, über welche wir aber doch der Vollständigkeit wegen noch etwas hinzufügen müssen.

Es ist oben zu zeigen versucht worden, daß eine direkte polemische Berücksichtigung des Paulus von Seiten des Jakobus unwahrscheinlich sey. Damit ist aber nicht geläugnet, daß auch keine indirekte Polemik zwischen den beiden Aposteln statt finde. Es ließe sich nämlich denken, daß die Judenchristen, an welche Jakobus schreibt, die paulinische Lehre falsch verstanden hätten,

daß also Jakobus den Paulus nur so widerlege, nicht wie er ihn genommen, sondern wie seine Leser ihn verstanden haben. Dann ließe sich das theilweise Zusammentreffen der beiden Apostel in der äußeren Form der Rede, in Ausdrücken und Wendungen um so eher erklären. So Hug Einleitung ins N. Test. S. 538. An und für sich wäre dieses allerdings möglich. — Jakobus schrieb an die zwölf Stämme in der Zerstreuung, also an alle Judenchristen außerhalb Palästina. Die Länder aber, in denen die Juden zerstreut lebten, waren hauptsächlich Kleinasien (1 Petr. 1, 1.) — *διασπορὰ Ἀσίας* — und das hellenisch gebildete Afrika und Europa — *διασπορὰ Ἑλλήνων* Joh. 7, 35. — mit dem Mittelpunkte Alexandrien. Kleinasien und Europa waren aber vorzüglich der Schauplatz der apostolischen Thätigkeit des Paulus, so daß die meisten der zerstreuten Judenchristen seine Lehre hören und — mißverstehen konnten. — Die Einwendung Neander's, daß in diesem Falle Jakobus den wahren Sinn der paulinischen Lehre hätte angeben müssen, um nicht den Schein auf sich zu laden, als gebe er die bekämpften Irrthümer dem Paulus selbst Schuld — ließe sich vielleicht beseitigen durch die Annahme, daß Jakobus das Faktum des Mißverständnisses der paulinischen Lehre bei seinen Lesern als solches behandelt, ohne auf den Ursprung desselben Rücksicht zu nehmen, ja ohne selbst um diesen Ursprung zu wissen.

Allein allerdings scheint es viel natürlicher, ein Mißverständniß des Christenthums selbst, welches tief in der menschlichen Natur, und in der fleischlichen Denkweise der Juden insbesondere, gegründet ist, hier anzunehmen, zumal da, wie Neander treffend bemerkt, sich kaum denken läßt, daß eine mißverstandene Aneignung der paulinischen Lehre gerade unter den Judenchristen sich hätte verbreiten sollen, bei welchen überhaupt paulinische Grund-

sätze am wenigsten Eingang fanden. Denn eine solche, als Herabsetzung des werkthätigen Christenthums, hätte sich ja viel eher an eine heidnisch antinomistische Richtung anschließen müssen, wie dieses auch wirklich bisweilen geschehen zu seyn scheint. Vergl. Apgsch. 21, 21 ff.

Auch dürfte der Inhalt des Briefs des Jakobus überhaupt mehr für diese Annahme sprechen. Wenn wir nämlich versuchen wollten, aus den einzelnen Zügen, welche wir in diesem Briefe finden, uns ein bestimmtes Bild von dem Zustande einer besonderen, individuellen christlichen Gemeinde zu entwerfen, auf welchen alles in dem Briefe Vorgetragene Anwendung fände, so dürfte dieses uns schwerlich gelingen. Der Brief hat einen ganz allgemeinen Charakter; die darin ausgesprochenen Ermahnungen und Warnungen sind meist ganz allgemeiner Art und in der Regel lose, ohne erkennbare Uebergangspunkte an einander gereiht. Ueber diesen allgemeinen Charakter des Briefes dürfen wir uns füglich auch nicht wundern, da ja Jakobus ein so großes Publikum als Leser seines Briefes voraussetzt. S. 1, 1. Wir können hier gar keine Belehrungen oder Warnungen erwarten, welche durch specielle Verhältnisse veranlaßt wären, sondern müssen schon im Voraus glauben, daß alles darin Vorgetragene von allgemeiner Anwendbarkeit seyn muß. Demnach werden wir auch in unserer Stelle nicht die Rüge eines Mißverständnisses der paulinischen Lehre finden, welches sich irgendwo Judenchristen haben zu Schulden kommen lassen, sondern eines Mißverständnisses der christlichen Hauptlehren im Allgemeinen, wie es bei der damals herrschenden Denkweise der Juden überhaupt möglich, und in der Gemeinde zu Jerusalem, welcher Jakobus vorstand, vielleicht *wirklich* war. Und zwar ist dieses ein Mißverständniß, welches sich zu allen Zeiten in der Geschichte der christlichen Kirche zeigt.

In jedem frommen und unverdorbenen Gemüthe muß das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und die Sehnsucht nach Aussöhnung mit Gott sich stark regen. Deßhalb haben die Menschen zu allen Zeiten dieses Bedürfniß, freilich nach ihren roheren oder gebildeteren religiösen Begriffen und Vorstellungen, sich zu befriedigen gesucht. Ein Hauptgrund, warum sie ihr Ziel so wenig erreichten, lag in ihrer fleischlichen Denkweise, nach welcher sie sich nicht zu dem Höheren und Göttlichen im Geiste erheben konnten, sondern dasselbe in den Kreis des Niederen und Sinnlichen herabzogen. So waren namentlich die Juden zu der Zeit, da das Christenthum in die Welt trat. Das Innere der Religion mit dem Aeußerlichen, den Geist mit dem Buchstaben verwechselnd, befleißigten sie sich einer todten Werkheiligkeit, durch welche sie, als durch ein opus operatum, die Rechtfertigung vor Gott zu verdienen wähnten. Eine solche Werkheiligkeit aber selbst hat immer wieder ihren Grund in einem todten Glauben, welcher das zu erfüllende Gesetz für ein göttliches Gebot hält, und durch Erfüllung desselben, also durch ein äußerliches, nicht aus dem eigenen Innern hervorgegangenes Werk, das Wohlgefallen Gottes erlangen zu können meint. In diesem Wahne kamen die Menschen leicht dahin, das göttliche Gesetz noch durch eine Menge menschlicher Satzungen und Vorschriften zu vermehren, und durch deren Beobachtung ihr Verdienst bei Gott gleichsam noch zu erhöhen. Indem dieser Glaube so als ein wesentliches Stück der Religion (Religiosität) angesehen wurde, gelangte man durch das strenge Festhalten an ihm auch zu einer steifen Rechtgläubigkeit, welche sich aber nicht an den lebendig machenden Geist, sondern an den tödtenden Buchstaben hielt. Diese religiöse Richtung wird bei den Juden durch den Pharisäismus repräsentirt. — Da trat das Christenthum auf und zeigte den

Menschen, wie alle diese fleischlichen und äußerlichen Uebungen nichtig und nutzlos seyen, und wie nur durch den Geist, durch die innerliche fromme Gesinnung, durch das demüthige, vertrauensvolle, gänzliche Hingeben an Christum, welches aber überall in die That übergehen, und das Leben des Menschen heiligen muß, — wie also nur durch dieses echt christliche Lebensprincip der Mensch zur Aussöhnung mit Gott gelangen könne durch die göttliche Gnade. Der erste, der diese Wahrheit in ihrer ganzen Schärfe geltend machte, war der Apostel Paulus. Für die Bezeichnung der neuen Sache, dieses neuen christlichen Lebensprincips als geistigen Rechtfertigungsmittels, führte das Christenthum auch ein neues technisches Wort ein, πίστις, welches, wie bei uns das Wort Glaube, den Begriff, welchen es bezeichnen sollte, nur halb ausdrückt [a]), und daher nothwendig schon frühe mannichfache Mißverständnisse veranlassen mußte. Die Einen sahen in dem Christenthume gar nicht etwas Neues, durchaus mit dem Judenthume Unverträgliches, weil sie ja auch eine, obschon fälschlich sogenannte, πίστις kannten, und wollten deßhalb den νόμος, worauf sie den meisten Werth legten, beibehalten. Gegen sie kämpft vorzüglich Paulus. Die Anderen erkannten, daß Christus, der göttliche Gesandte, in dem Evangelium Heil und Leben den Menschen gebracht habe; aber sie ließen es entweder bei dieser Erkenntniß bewenden [b]), oder sie betrachteten nun die sittlichen Vorschriften Jesu als einen neuen νόμος, den sie gegen den mosaischen eingetauscht hatten. Beide fehlten

a) Auch das neuerlich vielfach gebrauchte und empfohlene Wort: Ueberzeugungstreue ist der Mißdeutung ausgesetzt.

b) Wie diejenigen, gegen welche Jakobus in der behandelten Stelle spricht.

darin, daß sie die πίστις, strenge Rechtgläubigkeit, und die ἔργα, leere Werkheiligkeit, jedes für sich, als ein opus operatum, welches zur Seligkeit führe, betrachteten, und nicht beide in ihrer nothwendigen Zusammengehörigkeit erkannten. So finden wir denn immer in der alten Kirche neben dem strengsten Festhalten des kirchlichen Lehrbegriffs, von welchem im Geringsten abgewichen zu seyn als Ketzerei galt, auch die Richtung nach heuchlerischer Werkheiligkeit, welche durch selbsterwählten Gottesdienst, durch Beobachtung gewisser menschlicher Satzungen und Gebräuche die Vergebung der Sünden bei Gott zu verdienen meinte. Aus der Reaction gegen diese letzte Richtung ging zunächst die große kirchliche Reformation hervor, welche die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben wieder in ihre vollen Rechte einsetzte. Aber auch jetzt blieb diese Lehre von Mißdeutungen nicht frei, so daß z. B. ein majoristischer Streit entstehen konnte, ein reiner Wortstreit, auf bloßen Mißverständnissen beruhend, indem die im Oppositionseifer ausgesprochene Behauptung Amsdorf's, „daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seyen“, richtig verstanden, eben so wahr als der Satz Major's, „daß sie zur Seligkeit nothwendig seyen”, unwahr ist, wenn er falsch verstanden wird. Es ward also auch jetzt noch der Begriff von πίστις nichts weniger als in seinem eigentlichen Wesen erfaßt und bestimmt, geschweige daß er eine wahre Bedeutung für das christliche Leben gewann; sondern er wurde nur einseitig genommen, und die Thätigkeit der Theologen richtete sich vorzugsweise auf die Ausbildung und Feststellung des Dogma — nach dem Buchstaben Luthers. Es war daher gewiß an der Zeit, als der fromme Spener das Christenthum, welches sich in Speculationen und in dogmatischem Geiste zu verflüchtigen drohte, wieder auf festen Grund und Boden zurückbrachte, indem er es in das Leben der

Menschen einführte. Aber auch in unserer Zeit ist jene Einheit des Glaubens und der Werke, welche die wahre christliche πίστις ausmacht, in der ganzen Christenheit noch nicht erschienen, und es bleibt uns nur die Hoffnung, daß sie einst erscheinen wird, wenn, nach der Verheißung des Herrn, eine Heerde und ein Hirte seyn wird.

---

# Gedanken und Bemerkungen.

## 1.

# Noch etwas über Galater 3, 20.

Von

Dr. Schneckenburger.

Es könnte gewagt und anmaßend erscheinen, trotz dem Verdammungsurtheil, welches der ausgezeichnete Exeget, Herr Dr. Lücke, über diese Stelle, nachdem er die neuesten Erklärungen von Meistern in der Auslegungskunst nicht Stich haltend befunden hatte, aussprach (Studien und Kritiken 1. Bd. 1. Heft S. 83 ff.), die 253 Kunststücke über dieses Kreuz der Exegeten mit einem neuen zu vermehren, und so jenes Todesurtheil in eine neue Folterung verwandeln zu wollen. Allein dieser Versuch bescheidet sich, nicht ein neuer Erklärungsversuch zu seyn, sondern nur ein Rettungsversuch einer schon gegebenen Erklärung, und somit freilich auch ein Rettungsversuch der Aechtheit des verworfenen Verses, so jedoch, daß die äußeren kritischen Gründe, wodurch der erwähnte Erklärer sein Verfahren gerechtfertigt glaubte, weil ich mir darüber kein Urtheil zutraue, völlig bei Seite bleiben. Jener Gewaltstreich mag daher immer noch das letzte Mittel seyn, wenn kein anderes mehr verfangen will, dem Vers einen natürlichen Sinn in seinem Zusammenhange zu verschaffen. Denn hierauf allein scheint es

noch anzukommen, eine Erklärung zu finden, welche ungezwungen in die Gedankenreihe eingefügt werden kann. An sehr scharfsinnigen und an sich passenden Deutungen fehlt es nicht.

Meines Erachtens gebührt dieß Lob vor allen derjenigen Auslegung, welche Herr Professor Schmieder in dem Programm der Schulpforte: **Nova interpretatio loci Paulini Gal. III, 19. 20. Numburgi 1826.** gegeben hat, und welcher Lücke a. a. O. S. 95. das Lob zutheilt, neu, ingeniös und sinnreich zu seyn, während sie aber den Knoten der Stelle nur verschoben, nicht gelöst, ja ihn durch künstliche Lösung nur fester zusammengezogen habe. Ich erlaube mir, die von Lücke bemerklich gemachten Hauptpunkte seines mißbilligenden Urtheils der Reihe nach zu erörtern, mit dem Wunsche, wo möglich, wenn auch nur durch Erregung tüchtiger Zurechtweisungen, zur Aufhellung der schwierigen Stelle etwas beizutragen.

Die Ausstellungen lauten also:

1. „Wäre der Satz, die Gesetzesoffenbarung habe schon wegen der niedrigeren Art der Vermittelung (bloß durch Engel) geringere Auctorität, als das durch den Sohn selbst vermittelte Evangelium, richtig: so hätte Paulus ihm bei der Argumentation einen bessern Platz angewiesen, und ihn nicht nur so gleichsam hinter die Fronte gestellt."

Die Frage nach der Beweiskraft dieser Vorstellung von dem Ursprung des Gesetzes wird unten wiederkehren, und ausführlicher betrachtet werden müssen. Ob dieser Beweis nur so hinter die Fronte gestellt sey, und ob ihm eine andere Stellung, als die er hat, zukommen könne, ergibt sich, wenn wir den Zusammenhang ihm gemäß ins Auge fassen. Ohne in der Hauptsache die schmiederische Erklärung preiszugeben, läßt sich derselbe von V. 15. an, wo der Apostel κατὰ ἄνθρωπον

spricht, und daran sofort weitere Erklärungen mehr negativer Art gegen das Gesetz knüpft, nachdem sein positiver Hauptbeweis schon vorausgegangen war, also nehmen: Jene Verheißung, die dem Abraham gegeben wurde, ist nur durch Christus erfüllt. Das Gesetz kann nichts gegen die Verheißung, denn a) es ist viel später, und kann jene Zusage nicht ungültig machen, V. 17.; b) an sich nicht vermögend, das, was Gott durch jene Verheißung schenkt, zu bewirken, sonst wären dem Abraham nicht Verheißungen, sondern ein Gesetz gegeben worden als Gnadenerweis, V. 18.; c) es hat nur Beziehung auf die Sünde, und ist daher an sich von bloß temporärem, überhaupt untergeordnetem Werth, V. 19; dieß Beides spricht sich schon in der Art seiner Kundmachung aus. Durch Engel ward es gegeben, nicht wie die Verheißung durch Gott selbst. V. 19. — Der letzte Grund, nach welchem das Gesetz nicht von Gott abgeleitet zu werden scheint, und in welchem für den Eintritt der Verheißung (d. h. des Gegenstandes der Verheißung) das Aufhören des Gesetzes ausgesprochen ist, mußte einen Widerspruch hervorrufen, dem nun V. 21 ff. so begegnet wird, daß auf den Einwurf: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ;* eine weitere Entwicklung des schon angedeuteten Gedankens folgt, daß das Gesetz seine Beziehung auf die Sünde habe. Es sey zwar unfähig, das, was gemäß jener Verheißung eintritt, die Rechtfertigung aus sich zu wirken, aber d) es müsse doch nun zur Erfüllung der Verheißung beitragen, als ein alles unter die Sünde beschließender Zuchtmeister auf Christus, V. 22—24. Der Schluß ist: *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως, οὐκ ἔτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν. Πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Und V. 29. *Εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστὲ, καὶ κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.*

Kaum dürfte auf die fragliche Vorstellung, wenn

man ihr je einige Beweiskraft zuschreibt, von Paulus zu wenig Werth gelegt seyn; er braucht sie neben andern, gleich triftigen, um darzuthun, wie unvermögend das Gesetz sey, jene dem Abraham gegebene Verheißung unkräftig zu machen. Die angegebene Ordnung des Inhalts scheint auch schon gegen die folgende Einwendung Lücke's unsern Vers zu rechtfertigen: „es sey nicht zu begreifen, wie Paulus zwischen den beiden Einwurfsfragen V. 19. und V. 21. auf den Gedanken kommen konnte, die Würde des Gesetzes als einer weniger unmittelbaren Gottesoffenbarung herabzusetzen." Beide Fragen beziehen sich, wie das οὖν andeutet, auf etwas von dem Apostel als wahr Behauptetes, woraus sich scheinbar eine falsche Consequenz ziehen ließ. Allerdings hatte die erste Frage V. 19. der möglichen falschen Consequenz aus der Erhebung der ἐπαγγελία zu begegnen, als wäre das Gesetz unnöthig; sie thut es aber so, daß sie eine Erklärung über den Werth und Zweck des Gesetzes einleitet, in welcher dann auch die Erwähnung der Art, wie es geoffenbart war, seine Stelle fand. Wenn nun der Frage V. 21. vorausgehend eine Behauptung erwartet wird, durch welche das Gesetz in Widerspruch gegen die Verheißung gestellt scheinen könnte, so kann dieser Schein ebensowohl in der Behauptung, des Gesetzes Geltung solle aufhören V. 19., als in der liegen, das Gesetz sey nur durch die Engel, die Verheißung durch Gott selbst gegeben worden. Denn die Verschiedenheit des Subjects der Mittheilung konnte in so fern von einiger Bedeutung auf den Werth der Mittheilung selber erscheinen, als sie ein Zeichen von der andern Qualität des Mitgetheilten war. Dann aber muß nicht nothwendig die Frage V. 21. auf beides zugleich gehen, sondern es konnte auch die Bemerkung, daß das Gesetz von den Engeln gegeben worden, als wahr zugestanden — wie sie

auch dem allgemeinen Glauben entsprach — und nur jenes festgehalten gedacht werden, daß das Gesetz aufhören solle, wenn die Erfüllung der Verheißung eintrete.

2. Eine weitere Ausstellung ist: „Paulus würde sich nicht so unklar und mangelhaft ausgedrückt haben; er, der zuweilen wohl wortkarge, aber in den Hauptmomenten seiner Demonstration doch immer klare Apostel, konnte den ungewöhnlichen Gedanken von dem geringern Mittlerthum der Gesetzoffenbarung durch Engel nicht in so kurzen, ohne weitere Erklärung völlig unverständlichen Worten so gleichsam nur anhängen; ein δὲ vor χειρὶ zur Bezeichnung des Gegensatzes und ein ἀγγέλου vor μεσίτου wäre nöthig gewesen. Das zweifache Enthymem V. 20., wofür Schmieder diesen Vers hält, könne, da es an sich dunkel sey und dunkel mache, die Dunkelheit des Sätzchens V. 19. nicht entschuldigen." Allein bei der Annahme, daß die Gesetzgebung durch die Engel Volksglaube war, und daß der Apostel V. 19. zunächst nur die Notiz anführte, welche im Volksglauben gewöhnlich zur Erhebung und Verherrlichung des Gesetzes angewendet wurde (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου), ist man nicht genöthigt, in diesem Verse den Gegensatz schon gedacht werden zu lassen, den diese Worte nur einleiten und vorbereiten sollen. Erst V. 20. will Paulus den Gegensatz auffallend machen, indem er an dasjenige erinnert, und es entwickelt, was schon in jener allgemeinen Ansicht von der Entstehung des Gesetzes liege. Dieser Vers beginnt deßwegen mit δέ. Es läßt sich aber auch denken, daß das διαταγεὶς — μεσίτου schon in überlegter und beabsichtigter Beziehung zu τῶν παραβάσεων ἕνεκα ἐτέθη (in welchem Sinne, wird sich unten zeigen) gesetzt wurde, so daß schon der ganze V. 19., außerdem daß er den positiven Werth des Gesetzes, welcher durch die früheren Aeußerungen vernichtet zu seyn schien, rettet, zugleich dessen minderen Werth gegenüber der Verheißung (vergl.

oben a, c.) hervorheben soll. Somit fiele der Gegensatz innerhalb des Verses selber, und die Nothwendigkeit seiner Bezeichnung durch δὲ weg. Vielmehr wäre der Gegensatz schon mit dem Anfang des Verses begonnen, und als eine Andeutung davon außer dem Inhalt der Mangel des Subjekts Gott anzusehen. Vers 20. würde dann nur eine weitere, genauere Firirung des Lesers auf den Gegensatz der göttlichen Thätigkeit in der Verheißung, die durch Gott selber geschieht, und der Thätigkeit in der Gesetzgebung, welche vermittelst der Engel ausgeübt wird, bezwecken, und nur die weitere Exposition in jüdischem Geschmack von dem seyn, was der vorhergehende Vers schon in sich schließt. In diesem Fall würde das den schwierigen Vers beginnende δὲ Erläuterungspartikel seyn. Und diese Zusammenfügung der Sätze, dieß Erläutern und Bekräftigen eines früher ausgeführten Gedankens durch kurze gedrängte Schlußsätze ist völlig paulinisch, und zur Vergleichung die Stelle 2 Cor. 3, 11. anzuwenden.

3. Es kommt nun aber die Hauptsache in Frage, was es mit jenem Volksglauben, auf welchen die Beweisführung des Apostels gestützt ist, für eine Bewandtniß habe.

Anders als von der Gesetzgebung durch die Engel ist Hebr. 2, 2. ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος, Act. 7, 53. οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων nicht zu erklären. Und die Engelverehrung im Briefe an die Colosser von Seiten eifriger Satzungsfreunde (Col. 2, 18. cfr. 16. 17.) scheint denselben Glauben vorauszusetzen, wie schon Theodoret bemerkt, οἱ τῷ νόμῳ συνηγοροῦντες καὶ τοὺς ἀγγέλους σέβειν αὐτοῖς εἰσηγοῦντο, διὰ τούτων λέγοντες δεδόσθαι τὸν νόμον. Das Ungegründete, diese unsere Stelle und Act. 7, 35. von einer bloßen Gegenwart der Engel zur Verherrlichung der Gesetzgebung (διά wie 2 Tim. 2, 2.) zu nehmen, leuchtet also schon aus dem N. Test. selber ein, und wird völlig erwiesen

durch **Iosephus Antiq. 15, 5, 3.** *ἡμῶν τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων.* Es war also die Ansicht schon unter den Juden jener Zeit, welche die Engel zu Vermittlern des Gesetzes machte, und wir haben wohl volles Recht, diese Ansicht für die populäre zu halten, während sich neben ihr auch die Offenbarung Gottes, welcher die Engel nur der Glorie wegen beigewohnt, erhalten hatte, wovon sowohl Philo [**de decalogo Par. 750** und die **LXX Deut. 32, 2.**] als auch die samaritanische Theologie (**cf. Gesen. theolog. Samar. p. 2.**) einen Beweis liefern. Daß die Engel die Mittels-Personen bei der Gesetzgebung waren, dieß ist es auch nicht, was Lücke bezweifelt, sondern daß jene Theologie schon Einen von ihnen als den eigentlichen Mittler, als **angelus mediator** ausgezeichnet habe. Allein wenn auch die von Schmieder dafür geltend gemachten alttestamentlichen Stellen unerweisend sind, so darf doch die Bedenklichkeit nicht groß seyn, das spätere Theologumen von Metatron schon in jener Zeit wenigstens in soweit entwickelt vorauszusetzen, daß jene Mehrheit von ministrirenden Engeln bei der Gesetzgebung einem einzigen untergeordnet gedacht wurde, wie sie auch sonst in hierarchischer Gliederung erscheinen. Einer mußte es ja seyn, der mit Moses im Namen Jehovas sprach. Nicht ohne Fug wird man sich für diese Annahme auf die danielsche Vorstellung von Fürsten der Völker berufen können, welche, in der alten schon von Judas benützten apokryphischen Schrift **Ascensio Mosis** sehr bestimmt auf die Juden angewendet wird, denen Michael vorsteht (**Fabr. Cod. Pseud. N. T. p. 839 seq.**); auf den *ἄγγελος παραιτούμενος τοῦ γένους Ἰσραήλ* des **testam. Levi V**; ebenso auf das philonische Theologumen von dem *ἄγγελος μεσίτης*, welchem wohl nach der sonstigen Analogie etwas Reales in der Volkstheologie correspondirt. Dann aber ist fast unverkennbar, daß in der philonischen

Darstellung der Gesetzgebung, wobei die eigentlichen Engel nur des Pomps wegen zugegen sind, (l. c. es werden ausdrücklich nur Donner, *κτύποι βροντῶν*, und Blitze, *ἀστραπῶν λάμψεις*, genannt, aber durch den Beisatz *ἔδει μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἡσυχάζειν ἀλλὰ πάντα πρὸς ὑπηρεσίαν συγκεκινῆσθαι* deutlich genug Engel darunter verstanden, vergl. die samaritanische Lehre: **Omnes potestates mundi absconditi prodierunt in lucem, cum vocaret Deus: Ego Iehovah deus tuus. Gesen. l. c.**) es hauptsächlich Ein vermittelndes Wesen ist, durch welches Gott das Gesetz vortragen läßt, und in welchem den *ἄγγελος μεσίτης* zu finden keine Schwierigkeit haben wird. Zunächst wird von Philo unterschieden dasjenige, was Gott in eigner Person durch seine eigene Stimme vorträgt, und dasjenige, was er durch Moses verkündigen läßt, z. B. **de decalogo 746. d.** (*προμηνύσας ὅτι τῶν νόμων οὓς μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς οὐ προσχρησάμενος ἄλλῳ δι' αὑτοῦ μόνου θεσπίζειν ἠξίωσεν, οὓς δὲ διὰ προφήτου Μωυσέως* [**cf. de vita Mosis 681. d.**]). — Jenes sind die hauptsächlichsten und allgemeinsten Gesetze (*νόμων τῶν ἐν μέρει κεφάλαια*), auf welche sich die durch Moses verkündigten alle beziehen, die 10 Gebote. (Hieraus erklärt sich die obige Stelle des Josephus, welcher gerade diese durch Engel gegeben seyn läßt.) Philo ist aber ebenfalls weit entfernt, jenes *δι' αὑτοῦ μόνου θεσπίζειν* ohne weitere Vermittlung zu verstehen; nur die Vermittlung durch Moses und durch die prophetische Inspiration soll ausgeschlossen, und etwas Höheres, Objectives angedeutet werden. Er sagt daher *ὁ πατὴρ τῶν ὅλων ἐθέσπιζεν ἄρα γε φωνῆς τρόπον προέμενος αὐτός; ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθῃ τὸν ἡμέτερον κ. τ. λ.* sondern Gott habe eine *ἠχὴ ἀόρατος* in der Luft entstehen lassen, gleichsam eine *ψυχὴ λογική*, welche die Luft durchschnitt und in zuckenden Flammen einen trompetenähnlichen Ton von sich gab, der mehr gesehen als gehört und von Allen verstanden

wurde. Dieser Ton aber ging aus von einer Wolke, *καθόδῳ νεφέλης, ἣ κίονος τρόπον τὴν μὲν βάσιν ἐπὶ γῆς ἠρήρειστο τὸ δὲ ἄλλο σῶμα πρὸς αἰθέριον ὕψος ἀνέτεινε.* Diese *ὄψις* wird nun sowohl in diesem Contert als Offenbarungsform der göttlichen *δύναμις* bezeichnet, als auch nach der philonischen Deutung der Feuer- und Wolkensäule darüber kein Zweifel seyn kann. Sie heißt an unsrer Stelle *δύναμις θεοῦ ἀφικνουμένη*, von welcher gesagt wird, daß sie *ἤγειρε καὶ ἐξωπύρει τὴν φωνὴν ἐπιπνέουσα.* Philo wollte offenbar hier dieselbe Erscheinung beschreiben, welche er de vita Mosis (628 a.) bespricht, jene *νεφέλη εἰς εὐμεγέθη κίονα σχηματισθεῖσα κ. τ. λ.*, in welcher er einen *ἀφανὴς ἄγγελος τοῦ μεγάλου βασιλέως* findet, anderorts (quis rerum divinarum haeres 509 b.) den *ἀρχάγγελος* und *πρεσβύτατὸς λόγος.* (Cfr. Ammons Progr. Ascensus I. C. in coelum hist. biblica. 1800. Gotting. Locus est in libro Sohar: post quadraginta dies columna surgit de terra ad coelum, et Messias apparebit; diese columna ist aber die Schechinah. —) Dieß ist wohl auch die Meinung Cerinths, welcher nach Epiph. haeres. 28. lehrt *τὸν δεδωκότα νόμον ἕνα εἶναι ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων.* Dieser *ἄγγελος μεσίτης* ist nun freilich der Vermittler des unsichtbaren verborgenen Gottes mit den Menschen; aber er ist der erste von vielen vermittelnden *λόγοι, δυνάμεις*, der mediator *κατ' ἐξοχήν.*

Wenn Lücke behauptet, daß alles menschliche Mittlerthum bei der Gesetzgebung in Moses allein gefunden wurde: so fordert unsere Stelle Gal. 3, 19 nicht, an ein menschliches Mittlerthum ausdrücklich zu denken. Es geht aber aus der angeführten Schilderung des Philo hervor, daß gerade die Hauptsache der Gesetzgebung, die Verkündigung der zehn Gebote, ohne alles menschliche Mittlerthum gedacht wurde. Durch den englischen Mittler wurde der Ton unmittelbar an Alle gebracht (ibid. p. 749. a.). Wenn Moses *μεσίτης* heißt (de vita Mosis

p. 678 a.), so geschieht dieß in ganz anderem Sinn, wie durch das dabeistehende διαιτητής angedeutet wird, weil er nämlich τὰς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους ἱκεσίας καὶ λιτὰς ἐποιεῖτο συγγνώμην τῶν ἡμαρτημένων δεόμενος. In diesem Sinn ist jeder Fromme ein Mittler für Andere (de sacrificiis Caini et Abelis 151, b.), besonders aber der jüdische Hohepriester (de victim. 843.). In Beziehung aber auf jene Hauptgesetze, welche ἐκ προσώπου θεοῦ von dem ἀρχάγγελος λόγος vorgetragen wurden, heißt Moses nur ἑρμηνεύς und θεῖος προφήτης — offenbar nur als Verfasser der Geschichtserzählung, und weil er sonst als der beste und tauglichste von Gott zum Propheten gebraucht wurde. (Decal. 746. d.)

Die Hauptfrage ist nun aber: „wie könnte das Mittlerthum durch Engel als ein niedriges dargestellt werden? Aus der ganzen jüdischen Theologie, soweit sie im Alten und N. Test. vor uns liegt, ist kein einziges Beispiel hiefür bekannt. Nur im Zusammenhange mit der christlichen Lehre wäre eine solche Ansicht denkbar, aber nur in Verbindungen und Gegensätzen, wie sie Hebr. 1 und 2 klar genug ausgedrückt und erörtert sind. In unserer Galaterstelle erscheint das διαταγεὶς δι' ἀγγέλων sammt dem ἐν χειρὶ μεσίτου offenbar als Bezeichnung der an sich gleichen göttlichen Würde, des gleichen göttlichen Ursprungs des Gesetzes; ja die Engelerscheinungen dienen im N. Test. selbst zur Verherrlichung jeder auch der höchsten Gottesoffenbarung."

Aehnlich Herr Dr. Winer gegen Voigtländer und Schultheß, welche den mindern Werth des Gesetzes hier ebenfalls durch den ganz und gar nicht auf Gott, sondern nur auf die Engel zurückgeführten Ursprung desselben bezeichnet fanden, im Commentar Excurs. I, 5. Constat angelos ab Hebraicis, ubi pro Iova ponuntur, non tanquam personas arbitrio suo gaudentes, sed tanquam eius quasi instrumenta spectari, ita ut a Iova non magis di-

stingui possint, quam manus hominum ab hominibus ipsis. Verhält sich Alles dieß wirklich so, dann ist es freilich um unsere Erklärung geschehen. Allein zuerst möchte wohl die Beweiskraft der Stelle Hebr. 2, 2 zu leicht abgefertigt seyn, wenn ihr keine Anwendung auf unsere Stelle gestattet werden soll. Allerdings sind dort die Gegensätze zwischen dem λόγος δι' ἀγγέλων λαληθεὶς, und dem λόγος ἐν υἱῷ weitläufiger erörtert, und zunächst nicht sowohl des letzteren höhere Würde gegen jenen auf den Unterschied der mittheilenden Subjekte erst gegründet, sondern vielmehr diese Anerkennung schon vorausgesetzt, und auf sie ein Schluß a minori ad maius gebaut (2, 3). Allein der allgemeine Gedanke liegt doch darin, als ein von den Lesern anerkannter, daß die Offenbarung durch Engel nicht die höchste sey, sondern über ihr eine andere stehe durch den, der mehr sey, als alle Engel. Wie, wenn sich auch in unserer Stelle im Galaterbrief der Gegensatz einer höhern Offenbarung gegen die Engeloffenbarung positiv ausgedrückt fände? Ist denn nicht auch ὁ Χριστός (V. 16, 25, 27, 28) dem νόμος entgegengestellt? Nicht etwa als ob der Glaube an Christus oder an das von und in ihm zu hoffende Heil erst hätte geweckt werden sollen in jenen Gesetzesanhängern; sie glaubten schon an ihn; aber sie glaubten, um seines Heils theilhaftig zu werden, sey auch die Gesetzbeobachtung beizubehalten, welche Forderung sie deßwegen auch an die heidnischen Glaubigen stellten. Davon mußten sie nun überzeugt werden, daß die göttliche Offenbarung durch das Gesetz nicht so hoch anzuschlagen sey, als die durch Christus, daß vielmehr jene Oekonomie dieser nur die Stätte zu bereiten, aber nun auch wirklich Platz zu machen habe. An einem genugsam hervorgestellten Gegensatz scheint es darum unserem Abschnitte nicht zu fehlen, und mithin so gut als Hebr. 2, 2. die Vermittlung des Gesetzes durch Engel auf den minderen Werth dieser Offenbarung gegen die Offenbarung Got-

tes in Christus bezogen werden zu dürfen. Allein wir werden bald sehen, daß der Gegensatz in unserer Stelle etwas anders und bestimmter zu fassen ist. Wenn wir sie für's Erste mit andern Abschnitten, in welchen Paulus sich über den Werth des Gesetzes vernehmen läßt, zusammenstellen, so wird sich unser Verfahren rechtfertigen, die Bezeichnung des Ursprungs durch die Engel für sehr bedeutend zu halten. Ueberall nehmlich, wo er von dem Gesetz in speziellem Sinn und abgesehen von der theokratischen Oekonomie überhaupt, unter welche freilich jenes auch fällt, spricht, hütet er sich wohl, Gott geradezu als seinen Urheber im historischen Sinn zu nennen; z. B. 2 Cor. 3, 6 f. Röm. 5, 20., wenn er es auch wegen seines Zwecks ἅγιος und νόμος ϑεοῦ nennt (Röm. 7, 12. 22). Auch an unserer Stelle ist es auffallend, daß gar nirgends Gott der Urheber desselben heißt, sondern entweder das Gesetz selber personifizirt, oder was von ihm gesagt ist, passivisch vorgetragen wird. Am bedeutendsten ist V. 17 — 19; da ist die διαϑήκη προκεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ ϑεοῦ· τῷ Ἀβραὰμ κεχάρισται ὁ ϑεός. Das Gesetz heißt ganz unbestimmt ὁ μετὰ — γεγονὼς νόμος, ἐτέϑη. Ja der (V. 21) von P. als möglich vorausgesetzte Einwurf ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ ϑεοῦ deutet offenbar an, daß Paulus durch das Gesagte im Sinn des Einredenden Gott weit von der Urheberschaft des Gesetzes wegzusetzen fürchtete. Ebenso konstant pflegt Paulus dieß zu beobachten, daß er die Verheißung immer als von Gott unmittelbar und geradezu ausgehend darstellt Röm. 3, 3. 4; Röm. 4, 20. Ist somit das Gesetz dem Paulus gar nicht göttlichen Ursprungs? Das sey ferne! Aber es ist ihm nicht auf dieselbe Art göttlich, wie die Verheißung. Voigtländer und Schultheß gingen zu weit, wenn sie behaupteten, daß Gott gar nicht und in keiner Beziehung als Geber der mosaischen Constitution von Pau-

lus gedacht worden sey, und ihnen gegenüber hatte Winer gewiß volles Recht, die Zusammengehörigkeit der Engel und des sich offenbarenden Gottes zu vertheidigen. Schon die von jenen zuerst geltend gemachte Stelle Hebr. 2, 5. weist darauf hin, daß die in der Gesetzesökonomie thätigen Engel göttliche Bevollmächtigte waren. Aber zuviel ist es gesagt: **solenne est Hebraeis, quae in Deum cadunt, ea simpliciter tribuere angelis, eius ministris.** Denn nicht Alles, was Gott angeht, wird einfach und geradehin den Engeln zugeschrieben; vielmehr haben diese ihr bestimmtes Gebiet, in welchem sie die göttlichen Befehle ausrichten, neben und über welchem der Kreis der unmittelbaren göttlichen Wirkungen liegt. Wir bemerken hier hauptsächlich nur dasjenige von der englischen Wirksamkeit in ihrer Unterschiedenheit von der göttlichen, was zur Aufhellung des streitigen Punktes am meisten Licht geben kann. Einmal wird jener Unterschied zwischen mittelbaren und unmittelbaren göttlichen Wirkungen als ein bedeutender gemacht, und auch die Sprache hat bestimmte Ausdrücke zur Fixirung desselben hergegeben. Was von Gott selber geschieht, das geschieht *ὑπὸ, διὰ, παρὰ θεοῦ*, was Gott durch die Vermittlung thut, *ὑπὸ*, aber nicht *διὰ θεοῦ*. **Phil. leg. Alleg. 47. d.** *τῶν γιγνομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται, καὶ δι᾽ αὐτοῦ·* es wird hier gezeigt, daß der *νοῦς* durch Gott unmittelbar belebt wird, der vernunftlose Theil der Seele aber durch den *νοῦς*, *τὸν μὲν νοῦν ἐμψυχοῦσθαι ὑπὸ θεοῦ· τὸ δὲ ἄλογον ὑπὸ τοῦ νοῦ· οὐ γὰρ μετέσχεν ὁ νοῦς παρὰ τοῦ θεοῦ, τοῦτο μεταδίδωσι τῷ ἀλόγῳ· τὸ δὲ ἄλογον ὑπὸ θεοῦ μὲν γέγονεν, οὐ διὰ θεοῦ δὲ κ. τ. λ.* Aehnlich **leg. Alleg. 93, d. e.,** wo gesagt wird, daß Gott Einiges *χαρίζεται δι᾽ ἑαυτοῦ μόνου, αὐτοπροσώπως*, Anderes aber durch Engel und *λόγοι*, und z. B. die Befreiung von Krankheit *διὰ τέχνης καὶ ἰατρικῆς, αὐτὸς διὰ τούτων ἰώμενος*. **345. d.** *βασι-*

λεῖ γε ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐμπρεπὲς ὁμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιούτων πράξεων ὑπηρεσίας, οἷσπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πήγνυσθαι θεοῦ. Das, was von Gott unmittelbar geschieht, gegeben wird rc., ist ebendadurch viel höher und werthvoller, als was er nur mittelbar thut und gibt; z. B. leg. Alleg. 79. ist die Erkenntniß Gottes durch eine ἔμφασις ἐναργὴς τοῦ ἀγεννήτου als ein ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν weit vollkommener und reiner als die Erkenntniß, welche Gott durch sein Wort und die Welt ertheilt. leg. allegor. 93. e. ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι· τὰ δεύτερα δὲ τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ. (Plat. Tim. 48, c. d.) Das Höhere und Bessere, was Gott durch sich selber thut und gibt, sind positive Güter, Wohlthaten, Tugenden; was er nur durch Engel, überhaupt durch Vermittlung wirkt, sind entweder geradezu Strafen, welche freilich als Heilmittel auch Wohlthaten sind, oder auf die Abwehr und Vernichtung der Sünde und des Uebels gerichtete Handlungen; z. B. confus. ling. 346, c. προσήκει δὲ κἀκεῖνο λελογίσθαι, ὅτι μόνου ἀγαθοῦ ἐστιν ὁ θεὸς αἴτιος, κακοῦ δὲ οὐδενὸς τὸ παράπαν. — ἐμπρεπέστατα δὲ τὰ οἰκεῖα τῇ ἑαυτοῦ φύσει δημιουργεῖν, ἄριστα τὸν ἄριστον. τὰς μέντοι κατὰ πονηρῶν κολάσεις διὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ βεβαιοῦσθαι. ibid. e. ἔδει γὰρ τῆς μὲν ἐπανορθώσεως ἀξιωθῆναι, τὰς δὲ πηγὰς τῶν ἀεννάων αὐτοῦ χαρίτων ἀμιγεῖς κακῶν οὐκ ὄντων μόνον, ἀλλὰ καὶ νομιζομένων φυλαχθῆναι. leg. Alleg. 98. δεύτερά ἐστιν (was Gott durch die Engel gewährt) ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν· so beim Leibe und bei der Seele, τοῦτον δὴ τὸν τρόπον καὶ ἐπὶ ψυχῆς ἔχει· τὰ μὲν ἀγαθὰ τὰς τροφὰς αὐτὸς χαρίζεται δι' ἑαυτοῦ, διὰ δὲ ἀγγέλων καὶ λόγων ὅσα ἀπαλλαγὴν περιέχει κακῶν. De migr. Abrah. 399. c. 407. b.

de agricultura p. 182. a. de somniis 600. c. a)). So sehr nun auch Philo die Bedeutung des Gesetzes weiter ausdehnt, als daß er ihm bloß eine Beziehung auf die Sünde gegeben haben sollte: so ist doch auch er geneigt, eine höhere und innigere Beziehung Gottes zu den Menschen, als die das Gesetz begründete und darstellte, anzunehmen. Denn wenn auch dessen Urheber nicht die dienenden Engel sind, sondern die δύναμις θεοῦ selber, der λόγος, so ist ihm erstlich die Erkenntniß und Tugend, welche der λόγος gewährt, nicht die höchste, sondern über ihr steht diejenige, die von Gott selber gegeben wird (de somn. 575. 583. 587.); der υἱὸς θεοῦ ist erhaben über den, der sich nur an den λόγος hält (de conf. ling. 330. 341. b.); der λόγος ist ἡμῶν τῶν ἀτελείων ὁ θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος (leg. Alleg. 99. d.). Zweitens aber wendet er diese allgemeine Ansicht sogar ziemlich bestimmt und offen auf das mosaische Gesetz an, z. B. de sacrif. Caini et Abelis, wo er die Leviten als die Vollkommenen den Laien entgegenstellt, ἵνα οἱ μὲν ἀτελεῖς νόμον ἔχωσι τὸν ἱερὸν λόγον (d. h. Gesetz als Werk des λόγος), οὗτοι δὲ τὸν ᾧ ἱεροῦνται, θεόν (de plantatione Noe p. 223. c.), besonders de Abrah. p. 350, 388, wo er, mit offenbarer Anspielung auf das Theologumen von den Vorzügen des mündlichen Gesetzes vor dem schriftlichen, den Abraham darstellt als den vollendeten Beobachter aller göttlichen Gesetze, οὐ γράμμασιν ἀναδιδαχθεὶς, ἀλλ' ἀγράφῳ τῇ φύσει σπουδάσας ὑγιαινούσαις καὶ ἀνόσοις ὁρμαῖς ἐπακολουθῆσαι. Solche Männer nennt er selber ἔμψυχοι und λογικοὶ νόμοι, so daß die geschriebenen Gesetze nur Commentare über ihr Leben

a) Auch bei Anderen erscheinen die Engel vornehmlich als Diener der Strafe, Esdr. IV, 16. E. Quomodo abscondetis peccata vestra coram Deo et angelis eius? Pirke Abhoth III, 20 heißen sie הַמְּבִאִין Schuldforderer. cf. Sibyll. II. p. 274 s. ed. Gallaeus.

seyen. Hieher gehört auch seine gesammte Ansicht über das Verhältniß des Aeußerlichen zum Innern und Wahren überhaupt. Aber was das wichtigste seyn dürfte, gerade dem Abraham hat sich Gott selber unmittelbar geoffenbart und mitgetheilt. Denn gerade jenes der Natur gemäß Leben heißt Gottes Willen gemäß leben, was mit ihm einigt; daher Abraham πιστεύσας ἐγγίζειν θεῷ λέγεται (ib. 408. c.). Er ist Gottes Freund, der Vollkommene, Reine (482. quis rer. haeres), dem Gott nichts verbirgt (de his verbis resipuit Noe 281.), der, von Gott gesegnet, Gott selbst zum Antheil hat, und daran übermenschliches Heil genießt (ibid. 270, 282.); von dem die Funken der Tugend ausgehen, welche wie Leuchter hinab sich ziehen bis an das Ende der Welt (486.). Er darf selbst mit Gott reden (482. c.; 484. a.), aber auch er genießt Warnungen und Befreiungen von einzelnen Uebeln nur durch Engel (de Abrah. 366.).

Nun ist allerdings nicht zu verkennen, daß die platonische Vorstellung vom Geschäfte der unteren Götter bei der Weltschöpfung, welche der Timäus ausspricht, die philonische hat bilden helfen. Allein die weitere Ausbildung bei letzterem ist so einleuchtend, und die von Philo jener Vorstellung gegebene Wendung so sehr dem Geist der bessern jüdischen Theologie gemäß, daß wir kein Bedenken tragen dürfen, mehr als eine dem Philo allein eigenthümliche Ansicht darin zu sehen. Darf somit für erwiesen gelten, daß allerdings die jüdische Theologie das göttliche Wirken durch Engel für ein unvollkommneres, auf das Unvollkommene und seine Vervollkommnung sich beziehendes nahm, und hauptsächlich das Strafamt des Bösen von Gott als seiner unwürdig den Engeln übertragen seyn ließ: warum sollte Bedenken getragen werden, in unserer Stelle im Galaterbrief, der sich auch sonst durch spitzfündige jüdische Kunst und dialektische Theologie auszeichnet (III, 16. IV, 14 seq.), jene Vor-

stellung herbeizuziehen, um so mehr, da es das unaufhörliche Thema bei Paulus ist, die Beziehung des Gesetzes auf die Sünde — als Anreizung zu ihr und als ihr beigegebene Strafanstalt — hervorzuheben, und da außer diesem sorgfältig ausgeführten Punkt unser Abschnitt auch die unmittelbare Thätigkeit Gottes in der Verheißung, welche dem Abraham gegeben wird, und rein segnender Natur ist, ausdrücklich herausstellt, und eben bemüht ist, die Unterordnung des Gesetzes unter jene auf alle Weise darzuthun?

4. Es ist nun noch die Haupteinwendung zu heben, welche die Form und Gestalt des V. 20. darbietet, als welcher nicht geschickt seyn soll, den bei unserer Annahme hieher gehörigen Sinn auszudrücken.

Lücke's Einwendungen sind vornehmlich zweifach: „a) ein doppeltes Enthymem scheine im Zusammenhange dieser Argumentation etwas so Auffallendes, daß es nur unter der Bedingung einer stark hervortretenden oratorischen Form des Satzes zu entschuldigen und einigermaaßen denkbar zu machen wäre. b) Im ersten Enthymem sey der geschriebene Untersatz völlig falsch, weil ein *μεσίτης* auch nach hebräischem Sprachgebrauch nicht nothwendig ein Mittler Vieler sey, sondern nur die Beziehung auf den Begriff des Gegensatzes, der vermittelt werden soll, darin liege: nur wenn *μεσίτης* nothwendiger Weise verstanden werden müßte von der Mittelsperson eines Haufens, einer mannichfaltigen Vielheit, ließe sich das Enthymem einigermaaßen entschuldigen, und auch das kaum, wenn nicht *ὁ δὲ* für *οὗτος δὲ* genommen werden soll." Allein, was das Erste betrifft, so ist ja die Weise der Rabbinen bekannt, nicht sowohl im oratorischen Vortrage als vielmehr im dialektischen und disputatorischen Schlag- und Stichsätze und Instanzen — meistens freilich aus der Schrift gezogen — aufzustellen, und die Folgerungen daraus dem eigenen Nachdenken zu

überlassen. Dieser Weise folgt auch Jesus in der Disputation mit den Sadduzäern, Matth. 22, 31—33. Dort läßt er ihnen auch noch viel zu suppliren übrig, so daß die Exegeten sich unendliche Mühe gegeben haben, das Schlagende jenes Beweises zu erklären, von dem sich wirklich die Sadduzäer geschlagen fühlten (Kuinöl z. d. St. disputavit autem Iesus hoc loco cum Sadducaeis ingeniis eorum accommodate et more inter Iudaeorum doctores recepto, qui ad loca librorum sacrorum alludere, sententiam breviter strictimque afferre solebant, et quid ex sententia proposita sequeretur, auditorem eruere iubebant, ita ut in argumentationibus transitus et conclusiones, usus et applicationes omitterent).

Das an unserem Orte zu Supplirende scheint im Grunde sehr wenig zu seyn, und je nachdem man (vgl. oben 2.) den Zusammenhang der Verse 20. und 21. denkt, und δὲ entweder für adversativ oder für explanativ nimmt, Folgendes:

α) — unter Vermittlung der Engel, durch die Hand eines Mittlers. Wo aber ein Mittler gebraucht wird bei einer Mittheilung, da sind Mehrere, die sich durch ihn Andern mittheilen. Gott selber ist Einer nur, also das Gesetz, weil es durch einen Mittler gegeben wurde (was ihr zu seinem Ruhme glaubt), nicht geradezu von ihm, dem Einen, sondern von den Vielen, den Engeln (steht also unter der Verheißung, welche den Einen unmittelbar zum Urheber und Mittheiler hat),

oder

β) Was ist denn nun das Gesetz, wenn durch die Verheißung das Heil kommen soll? Der Uebertretungen wegen (nur) ward es gesetzt, bis der verheißene Same käme, (also) durch den Dienst der Engel (und zu ihrem Amte gehörig) von einem Mittler. (Ein Mittler ja geht nicht auf einen Einzelnen [sc. den Einen], der sich mittheilen will, sondern auf eine Vielheit; darum heißt das

Gesetz mit Recht durch Engel gegeben. Gott aber ist ein Einziger, und was er gibt, das gibt er ohne Mittler durch sich selbst, so dem Abraham die Verheißung.) Ist also das Gesetz, wenn nicht der Eine Gott sein Urheber ist, den Verheißungen Gottes entgegen? Keinesweges, sondern es muß ihnen dienen.

Aber b) „der Untersatz ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν ist völlig falsch und unbeweisend." Allerdings das ist er für uns. Ob ihn aber deßhalb Paulus nicht für seine Leser brauchen konnte? Aber durfte? Nun die Falschheit muß ja ihm nicht gerade eingeleuchtet haben; denn auf die dialektischen Fangkünste hat sich wohl die Inspiration nicht erstreckt, hat auch die offenbar nichts beweisende und doch sehr zweckmäßige und viel beweisende Spitzfindigkeit 3, 16. mit dem σπέρμα (wo das zu Beweisende offenbar nur hineingetragen ist) passiren lassen, des linguistisch allegorischen Kunststücks (4, 21—31.) nicht weiter zu gedenken. Wie leicht konnte das Vorschweben des Gedankens von der unmittelbar segnenden Mittheilung der Verheißung durch den Einen Gott, und von der nur mittelbar durch Strafen bessernden und beglückenden schweren Zucht durch die Engel und das Gesetz, den Paulus veranlassen, das speciell nur von jenem Fall der Gesetzgebung geltende, daß nämlich an der Spitze der Engelschaar Einer sich als den (das Gesetz) mittheilenden zeigte, zu einem allgemeinen Satz zu erheben, dessen Allgemeinheit, so wie sie auf die Gottesoffenbarung eingeschränkt wird, im Sinn jener Zeit vollkommen richtig ist?

Man braucht daher nicht, was philologisch möglich wäre, ὁ δὲ für οὗτος zu nehmen, das ἑνός für τοῦ ἑνός, was beides die dem allgemeinen Satz nöthige Einschränkung geben würde. — Eine ähnliche Uebertragung des einzelnen Falls, welcher aus einem allgemeinen abgeleitet werden soll, in den allgemeinen Satz, der das

Gesetz ausspricht, findet sich Hebr. 9, 16 f. nach Steudel: Tübing. Zeitschrift für Theolog. 1828. I. S. 48. Not. „Wo nämlich ein Bund geschlossen wird, da muß der, welcher den Bund vermittelt, als Getödtetes dargebracht werden ꝛc." „Mir ist zur entschiedensten Gewißheit geworden, daß ὁ διαθέμενος hier nichts anderes ist, als der Gegenstand, welcher die Gültigkeit des abgeschlossenen Bundes vermittelt. Wir müssen nicht vergessen, daß der Verfasser des Hebräerbriefs Jesum stets im Auge hat, als denjenigen, welcher den Bund vermittelt, ihn aber vermittelt, indem er sich selbst zum Opfer darbrachte. In so fern war er freilich ein den Bund zu Stand bringender in einem noch weitern Sinn, als das zur Bestätigung des Bundes geschlachtete Opfer. — In so fern nun Jesus eine Person war, welche die Schließung des Bundes verbürgte, mochte der Verfasser veranlaßt werden, überhaupt V. 17. das Opferthier, welches sonst durch seinen Tod die Gültigkeit des Bundes verbürgte, durch die Wiederholung des διαθέμενος zu personificiren."

Am leichtesten scheint die oben α β gegebene zweite Erklärung hiermit zu vereinigen, weil darnach die Hauptsache nicht erst durch dieses sophistische Raisonnement erwiesen, sondern nur die Bedeutung, in welcher das διαταγεὶς δι' ἀγγέλων zu verstehen sey, und was aus dieser allgemeinen Volksannahme unmittelbar folge, näher bezeichnet wird. Eben darum wird das Sophisma dem Paulus weniger übel zu nehmen seyn, weil er dadurch nicht etwas eigentlich beweisen, sondern nur erläutern will. Die Hauptsache, auf die es ankam, bedurfte keines Beweises, sondern war allgemeiner Glaube a), und mußte

a) Mit Recht hat Schmieder auf die bildlichen Ausdrücke, welche von dem Wesen und der Wirksamkeit des Gesetzes gebraucht sind, besonders Gewicht gelegt; V. 23. ἐφρουρούμεθα, V. 24.

nun in das rechte Licht gestellt werden. Daß aber Paulus den Gedanken, auf den es ankommt, mehr nur andeutet, als ausführt, darf nicht wundern. Zuviel gegen die Gesetzesfreunde bewiesen, hätte eben so geschadet, als zu wenig. So aber blieb ihnen selbst überlassen, den für das Gesetz ungünstigen Schluß aus ihren eigenen alten Vorstellungen darüber herauszuziehen, wozu ihnen der Apostel mehr nur die Prämissen ordnete und vorlegte, so aber, daß sie nothwendig den daraus hervorgehenden Schluß thun mußten. — Vielleicht ist der Ausdruck, daß Gott Einer sey, in seiner antithetischen Beziehung zu den ἄγγελοι, von welchen das Gesetz herstammen soll, daraus zu erklären, und darum der fehlende Gedanke von dem großen Unterschied des durch jene gegebenen von dem durch Gott selbst mitgetheilten leichter hineinzudenken, weil schon in dem Begriff des Einen der des Guten und Vollkommenen lag, welcher Begriff wenigstens mitvorschwebend den disputirenden Paulus mit der verschränkten, die Fülle von Gedanken herbe zusammenpressenden Argumentation, an deren Ende jener auch ausgedrückt scheinen konnte, zufriedener machte. Es ist sowohl hiefür als überhaupt über diese Argumentationsweise zu vergleichen Philo leg. Alleg. 80. d., wo Philo in dem abwechselnden Gebrauch des Plurals und Singulars Tiefes angedeutet findet, ὁρᾷς ὅτι κακῶν εἰσὶ θησαυροὶ, καὶ ὁ μὲν τῶν ἀγαθῶν εἷς· ἐπεὶ γὰρ ὁ θεὸς εἷς, καὶ ἀγαθῶν θησαυρός· πολλοὶ δὲ τῶν κακῶν, ὅτι καὶ οἱ ἁμαρτάνοντες ἄπειροι τὸ πλῆθος. de migr. Abr. 397. c. der Böse, obgleich Einer, ist vielfältig: εἷς ὢν ὁ φαῦλος πολύς ἐστι κακίαις. leg. Alleg. 59. c. d. ibid. p. 1087. μόνος δὲ καθ' αὐτὸν εἷς ὢν ὁ θεὸς, ἡμῶν δὲ ἕκαστος πολλὰ κ. τ. λ., ὥστε ἐπεὶ τὸν μόνον εἶναι τὸν

---

παιδαγωγός, welche um so passender sind, wenn im Gesetz die Zuchtengel wirksam gedacht werden.

ὄντα, καλόν ἐστι, ὃ γὰρ περὶ μόνον αὐτὸν τὸ καλόν. Allein wie gesagt, nur mitvorschwebend scheint dieser Gedanke den paulinischen Ausdruck haben bilden zu helfen, nicht aber selber das directe dem Satz zu Grunde liegende zu seyn, wie man etwa auch deuten könnte V. 20: „Bei Einer Gabe, d. h. einer Gnadengabe (τὸ ἓν) findet nicht das Dazwischentreten eines vermittelnden Engels Statt; Gott aber, der einer ist, gibt nur solche Gnadengaben, und zwar selber, wie die Verheißung dem Abraham." Es bliebe hier derselbe Gedanke herauszunehmen, daß das Gesetz nichts Vollkommenes, nicht Gnaden- und Heilsache, nicht gleicherweise von Gott sey, wie die Segensverheißung. Auch wäre jener in seiner Allgemeinheit falsche Untersatz vermieden, dafür freilich dem ὁ δὲ θεὸς εἷς, so wie dem ἑνός ein zu prägnanter Charakter angewiesen. — Alles gehörig erwogen, wird gewiß die Annahme den wenigsten Schwierigkeiten unterliegen, daß, weil eine durch Engel vermittelte Offenbarung einen geringeren Grad von göttlicher Gnadenerweisung anzeigte, so dem Begriff von μεσίτης diese Bedeutung von Paulus beigelegt wurde, nur eine untergeordnete Gottesmittheilung anzudeuten. Was er aber erst aus der Reflexion auf die theokratischen Offenbarungen hineingelegt hatte, das analysirte er, als liege es in dem Begriff schon ursprünglich, wieder heraus, aber nicht um es als so gewonnene neue Wahrheit hinzustellen, sondern nur um die in dem vorhergehenden Satze enthaltene allgemein zugegebene Wahrheit in ihrer Bedeutsamkeit für seinen Zweck hervorzustellen.

---

Mit Vergnügen bemerke ich, daß Herr Prof. Schmieder in einer neueren Erörterung des fraglichen Punkts (Tholuck litterarischer Anzeiger 1830. Nr. 54. S. 435.) im Wesentlichen auf dasselbe kommt. Ich führe nur Folgen-

des daraus an: „Dieser enge Begriff von μεσίτης, als ob er nur für den Vertreter oder Repräsentanten einer Vielheit gegen eine andere Vielheit gebraucht werden könnte, läßt sich im Allgemeinen nicht als einzige Bedeutung des Worts erweisen. Indessen, da Paulus der dialektischen Form sich nicht bedient, um die concrete Wahrheit durch abstrakte Sätze zu erfinden und zu beweisen, sondern da es ihm nur darum zu thun ist, die Wahrheit, die in ihm lebt, zu veranschaulichen, und in seinen Lesern gleichfalls lebendig zu machen, so war es ihm genug, sein Zeugniß für die mannigfach sich beglaubigende Wahrheit in entschiedener Gewißheit so abzulegen, daß er von denen verstanden und gefaßt ward, die seinen Geist, seine Sprache und die ganze Beziehung seiner Worte kannten. So III, 16. — Wenn er von dem Gesetze schrieb, daß es durch die Engel mit Hülfe eines Mittlers gegeben sey, und an solche schrieb, die das Theologumenon darüber kannten, da konnte er darauf rechnen; es war seinen Lesern der engere Begriff des μεσίτης als Vertreter einer Vielheit als אֶחָד מִן־אֵלֶּה gegenwärtig. Der Mittler ist (in solchem Falle) nicht Mittler von Einem. Gott war also zunächst und unmittelbar bei der Gesetzgebung nicht erscheinend ꝛc."

---

## 2.

# Bedeutung und Etymologie des Wortes Dirmung oder Dermung bei Luther und seinen Zeitgenossen.

Von
Dr. Mohnike,
Consistorialrath in Stralsund.

---

(Auf Veranlassung eines Aufsatzes über denselben Gegenstand vom Herrn Professor Dr. Lücke in Göttingen. Theologische Studien und Kritiken. Jahrgang 1831. Heft I.)

---

Ich bin bei meinen kirchenhistorischen und liturgischen Studien auf die seltsamen Wörter dirmen, dermen, Dirmung, Dermung mehrmals gestoßen, und es geht mir nahe, daß ich mir die Stellen, wo ich diese Wörter gefunden, nicht angezeichnet habe; weil es bei mir keinem Zweifel unterworfen war, daß die Consecration beim heiligen Abendmahl dadurch bezeichnet werde, so achtete ich jeder einzelnen Stelle nicht so genau; zweier von ihnen, die Herr Dr. Lücke nicht mit angeführt hat, der einen von Luther selbst, der andern von Bugenhagen, erinnere ich mich jedoch, und werde sie späterhin mit berücksichtigen. Das Resultat der lückeschen Untersuchung ist: das Wort Dermung oder Dirmung bedeute nicht sowohl die Wandlung der Katholiken, sondern vielmehr die Consecration überhaupt; es sey aber aus dem lateinischen terminare gebildet; und in Beziehung hierauf werden zwei Stellen aus Thomas von Aquino und Duns Scotus beleuchtet, in denen determinatio und terminus bei Gelegenheit der Rede vom heiligen Abendmahl vorkommen. Hinsichtlich der Bedeutung des Wortes pflichte ich im Allgemeinen Herrn Dr. Lücke bei — hinsichtlich der

Etymologie desselben aber nicht. In Dr. Augusti's Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie (B. 8, der vom heiligen Abendmahl handelt) wird S. 380 der fraglichen Wörter, und zwar mit Hinweisung auf Chr. Melch. Rochs deutsches Kirchenwörterbuch (Halle 1784), ganz kurz gedacht; bei den beiden katholischen Theologen Dr. Brenner (Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Eucharistie. Bamberg 1824) und Dr. Binterim (die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche B. 4. Th. 3. Mainz 1828) sucht man aber vergebens nach ihnen. Zu Luthers Zeit waren sie schon nicht mehr recht im Gebrauch und zu Seckendorfs Zeit schon so obsolet geworden, daß er es zweifelhaft läßt, ob sie die Consecration oder die Transmutation bedeuten (Historia Lutheranismi Ed. in Folio Lips. 1694. p. 218. schon citirt von Lücke). Daß man sie auch in der lateinischen Uebersetzung des Bingham nicht findet, befremdet weniger. Was der oben gedachte Roch darüber sagt, ist höchst unbedeutend a).

Herr Dr. Lücke führt zwei Stellen aus Luthers Schriften an, wo sich das Wort findet — die eine ist die vom Greuel der Stillmesse, so man Kanon nennt (Walch 19. S. 1469 eigentlich 1468), sehr wichtig, und die andere in dem Buch: Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts 1526 (Walch 10. S. 283: „Darnach folget das Amt und Dermung.") Aber auch in der Schrift: Von der Winkelmesse und Pfaffenmesse 1533 (Walch 19. S. 1540. und 1541) gebraucht Luther das Wort: „Das vierte Stück,

a) „Dermung, Dyrmung, Termunge, Elevatio, die Erhebung des Sakraments bei der Messe. s. Termen. Die Worte der Termung, nannte man die Worte: Dies ist mein Leib, der für euch gegeben wird: Das ist mein Blut." S. 25 u. 26. Und S. 110: „Termen, Betirmen, in die Höhe heben. Die Termung des Brots auf dem Altar, die Erhebung der Hostie. s. Dermen."

nemlich Ministerium, das Amt des Worts, und Vocationem, den Beruf zum Pfarramt oder Seelsorge (welches sie die Weyhe oder Ordiniren heißen) meynen sie gewiß, sie haben solches allein, und schwüren wohl einen Eid auf ihren Rattenkönig, es könne niemand ohne ihre Weyhe und Chresem das Sacrament wandeln, oder, wie sie sagen, tirmen, er sey wie heilig oder groß er wolle. Denn wie sie rühmen, die Engel im Himmel, auch Maria selbst, haben solche Gewalt nicht, die ein geweyheter Priester hat, ja auch kein verstorbener Apostel, Bischof, Märtyrer, auch die ganze Christenheit, so nicht Priester sind, nemlich, zu tirmen oder wandeln, wenn er gleich unheilig u. s. w. wäre; solche große Kraft hat der Chresem." Die Stelle ist wichtig, insofern daraus hervorgeht, daß die Meinung derer, welche unter Dirmung die Wandlung (transmutatio) verstehen, an Luther selbst einen Gewährsmann hat, und Elias Frick, der deutsche Uebersetzer von Seckendorfs Historie des Lutherthums (Leipzig 1714 S. 487), hätte immerhin bei der Urschrift verbleiben können; Seckendorfs Worte: „Vocabulum hoc obsoletum tirmen vel dirmen, item die Tirmung apud Lutherum aliosque eius temporis scriptores legitur, quod nescio an consecrare an transmutare significet," giebt Frick so: „das Wort tirmen oder dirmen und Tirmung, so bei Luther und den Scribenten seiner Zeit mehr vorkommt und nun nicht mehr gebraucht wird, war so viel als consecriren, oder Brodt und Wein im heiligen Abendmahl segnen." Da Luther und andere protestantische Theologen, welche die katholische Lehre von der Transsubstantiation längst verworfen hatten, auch die evangelische Consecration beim heiligen Abendmahl Dirmung genannt haben (Luther in der Schrift von der deutschen Messe), so erklärt sich indeß Fricks Abänderung der gedachten Stelle Seckendorfs ganz natürlich. Als Bezeichnung der evangelischen Consecration gebraucht auch Bu-

genhagen das Wort in dem bei Gelegenheit der Krönung und Salbung König Christians III. von Dänemark 1537 ohne Frage von ihm abgefaßten Ritual, bei J. E. Kapp in der Kleinen Nachlese einiger zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlichen Urkunden Th. 4. (Leipz. 1733) S. 624, wo es heißt: „Folgend singet man das Sanctus. Darnach dirmet man deutsch, und reicht das Hochwürdige Sacrament nach Christi Einsegnung." In einer Note pflichtet Kapp, seltsam genug, den wunderlichen Grillen des Magisters Weise über den Ursprung des Wortes Dirmung (Unsch. Nachr. 1719 S. 420) bei, die auch Lomler, wie schon Dr. Lücke anführt, späterhin angenommen hat.

Um nun ganz bestimmt anzugeben, welcher einzelne Theil der Consecration bei den Katholiken unter dem Worte Dirmung verstanden werden muß, ist es nöthig den ganzen modus et ritus dicendi missam in der katholischen Kirche genauer zu betrachten. Es zerfällt die katholische Messe in drei Hauptheile: zu dem ersten gehört Alles, was dem eigentlichen Meßcanon vorangeht, der Introitus, das Gloria, die Collecte, die epistolische Lection, das Graduale mit dem Halleluja, das Evangelium, das Credo, das Offertorium, die Secreta, die Präfatio, das Sanctus und Benedictus. Hierauf folgt der wichtigste Theil der Messe, der sogenannte Canon Missae, der aus den Gebeten vor der Consecration, aus den Consecrationsformeln für beide Elemente und aus den Gebeten nach der Consecration besteht und mit dem Pater Noster schließt, wenigstens nach der Abtheilung, die Binterim in dem eben gedachten Buche S. 413 u. s. w. macht. Das Folgende würde nach Binterim nicht mehr zu dem eigentlichen Meßcanon gehören, wiewohl es in den katholischen Missalien mit ihm noch verbunden ist. Dieser Meßcanon, dessen zweiter Theil die Wandlung bildet, führt den Namen Actio sacra oder bloß Actio, Canon Actionis und Wa-

lafrid Strabo, citirt von Binterim, sagt Cap. 22: De rebus Actio ipse dicitur canon, quia in eo sacramenta conficiuntur dominica. Canon vero eadem actio nominatur, quia in ea est legitima et regularis Sacramentorum confectio; auch ist dieser Theil eine stets feststehende, in allen Messen unveränderte Richtschnur und Regel, während die übrigen vorhergehenden und folgenden Theile sich nach den Verhältnissen der Zeit oder der Feste ändern.

Dieser eigentliche Meßcanon ist es nun, welcher Dermung oder Dirmung heißt, wie aus Luthers Schrift von der Stillmesse deutlich erhellt, und das Wort Dirmung ist eigentlich nichts als die Uebersetzung des lateinischen Actio oder Confectio. Luther behält nämlich die Ueberschriften oder sogenannten Rubriken von den Gebeten und einzelnen Abschnitten bei, und vor dem Gebete „Communicantes et memoriam venerantes," das Luther wörtlich anführt, steht die Ueberschrift infra actionem, das Luther giebt: Unter der Dirmunge; in der wahrscheinlich von Melanthon verfaßten lateinischen Schrift steht: sub actionem a), ein deutlicher Beweis, daß actio und Dirmung völlig gleichbedeutend sind. Weil aber der zweite Theil des Meßcanons oder die Wandlung wiederum als der eigentliche Mittelpunkt desselben betrachtet wurde, so führte dieser Theil vielleicht vorzugsweise den Namen actio oder Dirmung, und daher kommt es ohne Zweifel, daß Luther in der oben angeführten Schrift von der Winkelmesse Dirmung und Wandelung für gleichbedeutend erklärt und tirmen durch wandeln erläutert. Mit dem Gesagten verträgt sich sowohl die von Dr. Lücke angeführte Stelle des Hieronymus Emser als auch der Gebrauch des Worts bei Bugenhagen. Es ging das Wort dirmen auch in die protestantische Kirche über, und diese verstand darunter den eigentlichen Act der Consecra-

a) Opp. Lutheri Latin. Tom. II. Ed. Witeb. 1546. p. 421.

tion, oder die Hersagung der Einsetzungsworte. Aus der Stelle in der Schrift Luthers von der deutschen Messe könnte man allerdings versucht werden, so wie Roch nach des M. Weise Vorgange gethan hat a), Dirmung und Elevation für gleichbedeutend zu halten, besonders da Luther sagt: „das Aufheben wollen wir nicht abthun 2c.", aber bei genauerer Ansicht dieser und anderer Stellen verschwindet dieser Gedanke. Hinsichtlich der Sache würde indessen auch diese Annahme keinen Unterschied machen, da die Elevation eines jeden der beiden Elemente im heiligen Abendmahl sogleich nach Hersagung der betreffenden Einsetzungsworte geschieht; und auch die Herleitung des Wortes Dirmung möchte sich, wie wir bald sehen werden, damit vertragen.

Bis hieher bin ich also, wenigstens im Allgemeinen, mit Herrn Dr. Lücke auf demselben Wege — wir trennen uns aber, wenn es auf die Frage ankommt, woher das seltsame Wort dirmen stammt. Er leitet es nach dem Vorgange von Haltaus, dem er noch andere Lexikographen und Glossatoren hätte hinzufügen können, namentlich Scherz und Frisch, von dem lateinischen terminare ab, und allerdings sind, wie es bekannt ist, mehrere Wörter in der altdeutschen Kirchensprache aus Corruptionen lateinischer Wörter entstanden; auch könnte der Wortform nach dirmen, dermen, tirmen, termen ganz wohl aus terminare entstanden seyn, und nach der Herrn Dr. Lücke gewordenen Mittheilung durch Herrn Professor Dr. Jakob Grimm findet sich tirmen auch bei mehreren deutschen Dichtern des Mittelalters, und Termenung kommt in der Bedeutung von Begränzung, Ende in einem noch ungedruckten Gedichte vor. Aber wäre dieses, so mußten doch die Wörter terminus, terminare

a) Weise's seltsame Etymologie übergeht Roch ganz mit Stillschweigen.

und determinare selbst in der lateinischen Kirchensprache eine liturgische Geltung gehabt haben, weil man schwerlich ein ungewöhnliches Wort corrumpirt und ihm in der deutschen Sprache das Bürgerrecht verliehen haben würde. Er selbst gesteht auch, daß er bei seinen Forschungen nirgends terminare für consecrare gebraucht gefunden habe, und auch ich habe nicht nur mehrere liturgische Schriftsteller der katholischen Kirche, sondern auch mehrere Abendmahlsformulare durchgesehen und terminare, determinare, terminus entweder gar nicht, oder doch nicht in solcher Bedeutung gefunden, daß hier davon Gebrauch gemacht werden könnte. Dasselbe gilt nach meinem Dafürhalten auch von den vom Herrn Dr. Lücke angeführten und zum Theil mitgetheilten Stellen aus Thomas von Aquino und Duns Scotus; auf die des erstern legt Herr Dr. Lücke selbst sehr wenig Gewicht. Sie steht in der Summa totius Theologiae P. III. Quaest. LXXIIII. Art. II. (Thomae Aquinatis Summae totius Theologiae. Ed. Coloniae Agripp. MDCIIII. fol. P. III. p. 182) und mag, ihres ganzen spitzfündigen Inhalts wegen, hier vollständig mitgetheilt werden:

Utrum requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti.

Effectus enim gratiae non sunt minus ordinati, quam effectus naturae. Sed sicut dicitur in secundo de anima, omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Ergo multo magis in hoc sacramento, quod dicitur Eucharistia, id est, bona gratia, requiritur determinata quantitas panis et vini.

Praeterea, Ministris Ecclesiae non est a Christo data potestas ad ea, quae pertinent ad irrisionem fidei et sacramentorum eius, secundum illud secundae Corinth. 10. Se-

cundum potestatem, quam dedit nobis Deus in aedificationem, et non in destructionem. Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem, qui venditur in foro, et totum vinum, quod est in cellario. Ergo hoc facere non potest.

Praeterea, Si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam baptismi, sed solum aqua illa, qua corpus baptizati abluitur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis et vini consecrari potest.

SED CONTRA est, quod multum opponitur pauco, et magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis aut vini, quae non possit consecrari. Ergo etiam nulla est ita magna, quae consecrari non possit.

CONCLUSIO.

*Cum huius sacramenti materia determinetur per comparationem ad usum fidelium, quorum numerus plane indeterminatus est, dici non potest materiae huius sacramenti quantitatem esse determinatam.*

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt, quod sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis aut vini: puta totum panem, qui venditur in foro, aut totum vinum, quod est in dolio. Sed hoc non videtur esse verum, quia in omnibus habentibus materiam ratio *determinationis* materiae sumitur ex ordine ad finem, sicut materiae serrae est ferrum, ut sit apta sectioni. Finis autem huius sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quod quantitas materiae huius sacramenti *determinetur* per comparationem ad usum fidelium. Non autem potest esse quod *determinetur* per comparationem ad usum fidelium qui nunc occurrunt: alioquin sacerdos paucos parochianos habens, non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur, quod materia huius sacramenti

determinetur per comparationem ad usum fidelium absolute. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici, quod quantitas materiae huius sacramenti sit determinata.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cuiuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundum comparationem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, non est determinatus. Unde non est simile.

AD SECUNDUM dicendum, quod potestas Ministrorum Ecclesiae ad duo ordinatur. Primo quidem ad effectum proprium. Secundo ad finem effectus; secundum autem non tollit primum. Unde si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem (puta ut irrideat, vel veneficia faciat), propter intentionem mali finis peccat: nihilominus tamen propter potestatem sibi datam perficit sacramentum.

AD TERTIUM dicendum, quod baptismi sacramentum perficitur in usu materiae: et ideo per formam baptismi non plus de aqua sanctificatur, quam quantum venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae. Et ideo non est simile.

Man sieht, daß die Wörter terminus und determinare hier durchaus nicht in einem sacramentlichen Sinne gebraucht werden. Dasselbige gilt nach meinem Dafürhalten auch von der angeführten Stelle aus Duns Scotus, die vollständig so heißt: Item per ista verba contulit Apostolis Christus potestatem consecrandi: hoc enim ordinavit eos sacerdotes. Collatio autem potestatis consecrandi non fit per verba pertinentia ad consecrationem: quare verba consecrationis materiam respiciunt quae consecratur, vel terminum in quem consecratur: verba autem potestatem conferentia respiciunt potestatem quam conferunt in illum cui confertur. (Sup. quart. Sententiarum Di-

stinctio VIII. Ed. Antonii de Fantis Tarvisini. Venet. MCCCCCXV. fol. Blatt 34.) Die Stelle ist allerdings dunkel genug, indeß erklärt sie sich doch aus dem Zusammenhange. Der Schriftsteller unterscheidet nämlich bei den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls diejenigen, die sich auf den consecrirenden Geistlichen beziehen, von denjenigen, durch welche die Consecration, oder, was hier allerdings gleichbedeutend ist, die Wandlung selbst geschieht. Zu den erstern gehören die Worte: Accipite — hoc facite in meam commemorationem — durch diese gab der Herr den Aposteln den Auftrag zu der Consecrationshandlung — aber die eigentliche Consecration selbst liegt in den Worten: hoc est corpus meum; diese beziehen sich auf das Element im heiligen Abendmahl, auf die Materie, oder auf den eigentlichen Zweck, weshalb die Consecration geschieht, und terminus scheint mir nichts weiter als Beziehung, Absicht, Ziel, Zweck, finis, scopus zu seyn, welcher Zweck hier freilich ein sacramentlicher ist.

Um auf Thomas von Aquino noch einmal zurück zu kommen, so bedient er sich in seiner Summa contra gentiles lib. IV. cap. 62 u. 63. (Ed. Francisci de Sylvestris Lugd. 1586. fol. p. 720 sqq.), wo er die Meinung derer, welche die reelle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl leugnen und das Brot und den Wein nur für Zeichen des Leibes und Blutes Christi halten, anführt und zu widerlegen sucht, mehrmals der Wörter: terminus, terminari, determinare in der Bedeutung von Zweck, Ziel, sich beziehen, bestimmen, jedoch nicht in unmittelbarer Verbindung mit den beiden Elementen im heiligen Abendmahl.

In solcher Verbindung steht das Wort determinare jedoch in dem dem römischen Missale vorgesetzten Abschnitt: De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus, wo sich in der Unterabtheilung 5.: De defectu intentionis

folgende Stelle findet: Si quis habeat coram se undecim hostias et intendat consecrare solum decem, non determinans quas decem intendit: in hoc casu non consecrat, quia requiritur intentio. Das Missale Ordinis Praedicatorum. Ed. Rom. CIↃ.IↃ.CC.LXIX. 4. p. XXVI. setzt bei intentio noch hinzu: determinata. Doch auch durch diese Stelle werden wir nicht näher zum Ziel geführt; denn es wird in ihr nichts weiter gesagt, als daß die Consecration des Priesters, welcher eilf Hostien vor sich habe und nur zehn consecriren wolle, überhaupt ungültig sey, wenn er nicht bestimmt auf die zehn, welche er mit Ausnahme der eilften consecriren wolle, seine Intention richte, oder mit andern Worten, bestimmt eine von den eilf Hostien ausnehme. Ein Fall, der wohl nie eingetreten ist, noch eintreten wird.

Nach diesem Allen bezweifele ich, daß das Wort dermen oder dirmen mit seinen mancherlei Umformungen, tirmen, termen, tärmen, tirmeln, betermeln, betürmeln aus dem Lateinischen herzuleiten ist, und bin geneigt, es für ein ursprüngliches germanisches zu halten. Und wirklich findet sich thirmi, at thirma noch im Isländischen in der Bedeutung von halten, zusammenhalten, daher sparen, bewahren; in der ersten Bedeutung namentlich auch in Beziehung auf heilige Dinge, wie auf den Eid. Hann thirmir eingvum eidum: er hält keinen Eid. M. s. Björn Haldorsens Isländisches Lexicon Th. 2. (Kopenh. 1814) S. 499. Wie unser halten noch jetzt sowohl zur Bezeichnung der Begriffe von tenere und servare, als des von agere, conficere gebraucht wird, so mochte dasselbe auch mit dem veralteten thirmen oder dirmen der Fall seyn, und Dirmung, richtiger Thirmung, wäre denn die wörtliche Uebersetzung von actio im Meßcanon, ganz übereinstimmend mit der oben angeführten lutherschen Stelle. Auch mit elevare und elevatio

vertrügen sich demnach thirmen und Thirmung. Wenn aber der Isländer den Bettler thermingr, thirmingr, thirmir nennt, so könnte man allerdings geneigt seyn, bei diesem Wort, troß der Uebereinstimmung des Lautes mit thirma, an das lateinische terminare und terminarius in der Bedeutung von betteln und Bettler zu denken. Bekannt sind die Ausdrücke Terminei, in mancherlei Bedeutungen, Terminirer, Terminirermönche (Bettelmönche), so wie die Veranlassung zu diesen Ausdrücken. M. s. nur Du Cange und Frisch. Als nothwendig stellt sich jedoch auch diese Annahme nicht dar, indem thirmingr zuerst so viel seyn könnte als Einer, der das Seine zusammen hält, welches besonders dem Armen obliegt; hoher Grad von Armuth führt aber zum Betteln. Es hat der Isländer übrigens mehrere Wörter, die ihre Verwandtschaft mit unserm darben, bedürftig u. s. w. auch durch den Laut an den Tag legen: tharf (thurfti, at thurfa), indigere, tharfnaz, carere, thurfamadr, thurftugr, homo indigus, pauper, thurft, indigentia, necessitas, paupertas.

Sollte jedoch die gewöhnliche Herleitung des Wortes dirmen von terminare den Preis davon tragen, so muß man, wie es mir scheint, nicht zunächst speciell an das heilige Abendmahl denken, sondern im Allgemeinen an die Bedeutung von bestimmen, besonders zu einem heiligen Gebrauche bestimmen, daher weihen. Frisch führt Th. 2 S. 369 folgende Stelle aus einem ungedruckten Elucidario an: swelch Mensch darzu getirmet wird (daß er Klosterceremonien begehen soll), und aus den goßlarschen Erbgesetzen bei Leibniß in den Scriptt. Rerum Brunsv. Tom. III. 485.: „der zu einem Papen betermelt wird, oder zu einem Leyen (von den Eltern).” Also zuerst: bestimmen (destinare) a); dann be-

a) Wie es nach Ullmann im angeführten Heft der Studien und

sonders zu einem heiligen Zweck, zu einem heiligen Gebrauch bestimmen, von dem Gemeinen aussondern d. i. weihen. Dieses wurde hernach auf die Consecration im heiligen Abendmahl, als auf die heiligste Weihe, übertragen. Ist terminatio aber je für consecratio gebraucht, und ist Dirmung oder Dermung daraus gebildet, so entsprächen beide Ausdrücke auch in sprachlicher Hinsicht dem griechischen τελετή, womit unter andern auch die Consecration bezeichnet wird. Der angebliche Dionysius der Areopagit hat bekanntlich τελετουργέω, ich weihe.

---

Kritiken S. 123 in der Note, im südlichen Deutschland, namentlich in der Pfalz, noch gebraucht wird.

# Recensionen.

## 1.

Leipzig 1831. Weidmannische Buchhandlung. Hebräische Propheten, übersetzt und erläutert von Friedrich Rückert. Erste Lieferung. Uebersetzung von Jesaia 40—66. Uebersetzung von Hosea, Joel, Amos, Obadia, Micha, Nahum, Sephania, Haggai, Zacharia, Maleachi. 144 S. 8. (Keine Vorrede.)

---

Von den beiden Methoden des Uebersetzens, welche Schleiermacher in seiner bekannten Abhandlung unterschieden und charakterisirt hat, befolgt die vorliegende Uebersetzung diejenige, welche, um uns des Ausdrucks dieses Gelehrten zu bedienen, den Schriftsteller möglichst in Ruhe läßt und den Leser ihm entgegen bewegt, oder darnach strebt, dem Leser durch die Uebersetzung den Eindruck zu geben, den er als Deutscher aus der Lesung des Werks in der Ursprache empfangen würde. Es ist dieß keine andere Methode als diejenige, welche auch de Wette in seiner Bibelübersetzung a) befolgt hat, indem er die hebräische und hebräisch-artige Form der Gedanken, so weit sie

a) Die neue Bearbeitung dieses Werkes wird in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift angezeigt werden.

sich der deutschen Sprache anpassen lassen, wiederzugeben bemüht war. Daß es zu einer glücklichen Anwendung dieser Uebersetzungsweise, außer einer vertrauten Bekanntschaft mit der Sprache und dem Geiste des Originales, einer großen Gewandtheit in der Behandlung der deutschen Sprache, einer klaren Einsicht in die Gesetze ihres Sprachgebrauches und eines richtigen Geschmackes in der Aufnahme oder Aufopferung der fremden Eigenthümlichkeiten besonders in Rücksicht der tropischen Ausdrücke bedürfe: darüber werden die Leser ebenso sehr mit uns einverstanden seyn, als daß wir Herrn Professor Rückert, welcher sich um die Befreundung des orientalischen und occidentalischen Bildungskreises und überhaupt als Sprachgelehrter und Dichter schon so große Verdienste erworben hat, vor vielen Andern im Besitze dieser Eigenschaften glauben. In der hier zu beurtheilenden Arbeit nun verläugnet er zwar dieselben keineswegs, aber indem er sich bestrebte, den Lesern von dem Genusse der fremden Geistesproducte auch nicht das Geringste entgehen zu lassen und ihnen auf diesem Gebiete gleichsam die Fremde zur Heimath zu machen, bot er ihnen mehr, als ihrem gewohnten Geschmacke zusagen konnte und ließ sie auf dem fremden Boden zu wenig heimische Anklänge finden. Herr Rückert hat sich nämlich — was wir zwar nur billigen können — gleich Herrn de Wette in der für den Uebersetzer häufig eintretenden Ungewißheit, wie viel für die Treue und wie viel für die Deutlichkeit und die Uebereinstimmung mit dem deutschen Sprachgebrauche zu thun sey, durchweg mehr auf die Seite der Treue gehalten; allein er ist hierin zu weit gegangen und der fremden Sprache sehr häufig näher geblieben als es die eigene erlaubte. Was Schleiermacher als unerläßliches Erforderniß dieser Methode des Uebersetzens, zugleich aber auch als vielleicht die größte Schwierigkeit, die der Uebersetzer zu überwinden habe, bezeichnet, nämlich der

Sprache eine Haltung zu geben, die ahnen läßt, daß sie nicht ganz frei gewachsen, sondern zu einer fremden Aehnlichkeit hinüber gebogen sey, und dieses mit Kunst und Maaß zu thun, dieß hat Herr Rückert unläugbar mit Kunst, aber, wie es uns scheint, nicht mit Maaß gethan. Diese allzugroße, auf Kosten der Deutlichkeit und zuweilen selbst der Sprachgesetze und des Geschmackes bewahrte Treue ist das Charakteristische seiner Uebersetzung und zugleich dasjenige, was sie von der de wetteschen wesentlich unterscheidet. Wenn hierdurch nothwendig auch der Kreis der Leser, welche aus ihr Nutzen und Belehrung schöpfen sollen, etwas enger gezogen wird, und sich fast ausschließlich auf die des Grundtextes Kundigen beschränkt: so erweitert sich derselbe hinwieder durch eigenthümliche Vorzüge des Buches, deren sich die Gelehrten, wie die Studirenden und Laien freuen mögen, und deren Werth auch de Wette in seiner neuen Bearbeitung der Bibelübersetzung anerkannt hat. Diese beiden Seiten des Buches wird unsere Anzeige zu beleuchten haben, und es mag dem bisher Gesagten angemessener seyn, die Kehrseite der Lichtseite vorangehen zu lassen.

Daß durch das Bestreben, sich dem Originale so nahe als möglich anzuschließen, der Deutlichkeit der Uebersetzung Eintrag gethan worden, zeigt zuerst die Uebersetzung des dem Hebräischen ganz eigenthümlichen Gebrauches der Tempusformen. Das sogenannte Praeteritum propheticum ist in der großen Mehrzahl von Stellen durch das deutsche Präteritum wiedergegeben, und zwar an solchen Stellen, in denen der Verfasser selbst, wie sich aus den vorausgeschickten Inhaltsanzeigen ergiebt, die Verkündigung eines künftigen Zustandes findet, ja sogar nicht selten da, wo in der Schilderung mit dem Präteritum das Futurum abwechselt. Vergleiche Obadia V. 6. 7:

„Wie sind durchforscht worden die von Esau, durchsucht seine Verstecke! Bis zur Grenze haben sie dich geschickt, alle Leute deines Bundes, haben dich getäuscht, haben dich übermocht, die Leute deines Vertrauens, deines Brotes, legen (יָשִׂימוּ) Fallen unter dir."

Micha 2, 13: wo sich die Präterita an die V. 12 vorhergehenden Futura anschließen. Der Verfasser aber übersetzt diesen Vers im Zusammenhange mit V. 11 und 12 also:

Vers 11. „Wäre ein Mann, gehend nach Wind, und der da Trug gelogen: „„Weissagen will ich dir zu Wein und Rauschgetränk!"" ja der wird seyn ein Weissager dieses Volkes:

Vers 12. „„Sammeln, versammeln werd' ich, o Jakob, dich ganz; fassen, zusammenfassen den Nachblieb Israels. Zusammen werd' ich es bringen, wie das Vieh der Hürde, wie eine Herde in Mitte ihres Pferchs, tosen werden sie vor Menschen.""

V. 13. „„Heraufgezogen ist der Durchbrecher vor ihnen; durchgebrochen sind sie, und zogen ein ins Thor, und gingen aus durch dasselbe; und herzog ihr König vor ihnen, und Jehovah an ihrer Spitze.""

Eigenthümlich ist hier die Auffassung des V. 12 u. 13. als fortgehender Rede der mit Traumbildern einer glänzenden Zukunft dem Volke schmeichelnden Lügenpropheten. Der Ton der in diesem Capitel enthaltenen Strafrede spricht allerdings mehr für diese Ansicht als für die gewöhnliche Annahme einer hier ausgesprochenen Verheißung. Aber die deutschen Präterita im 13. Vers stören das Verständniß der ganzen Stelle.

Nahum 2, 2. 3: „Herangezogen ist der Zerschmetterer gegen Dich; bevestige die Vestung! bewahre den Weg, gürte die Hüften, strenge die Kraft an sehr!"

Vers 3. „Denn gewendet hat Jehovah den Stolz

Jakobs, wie den Stolz Israels; es haben ſie geplündert die Plünderer, und ihre Reben haben ſie zerſtört."

Zu bemerken iſt hier überdieß, daß שׁוּב nicht die Bedeutung **wenden**, ſondern **herſtellen** hat; auch war כִּי vor בֹּקְקִים, als den Grund der Herſtellung angebend, in der Ueberſetzung nicht wegzulaſſen. Vergleiche ferner Micha 7, 8: ſo ich bin gefallen, auf bin ich geſtanden; Hoſ. 4, 19. 5, 5. 10, 15. Nah. 1, 12. Mich. 1, 16. 2, 4. 16. Joel 2, 21—24. Zephan. 2, 11 u. ſ. w. — Das Futurum mit dem Vav conversivum ſcheint der Verf. bloß als erzählende Zeitform zu betrachten, während es doch in manchen Fällen, ſich anſchließend an ein Participium oder an ein Präteritum oder Futurum, mit dieſen in derſelben, durch den jedesmaligen Zuſammenhang beſtimmten Zeitbeziehung gedacht werden muß. Vgl. Amos 5, 8 u. 9, 6:

הַקֹּרֵא לְמֵי־הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ

was Herr Rückert überſetzt: „der da ruft den Waſſern des Meeres und ſie ausgoß über das Land." Oder Habak. 2, 5, wo der Rauſch des Uebermuthes alſo geſchildert wird:

„Ja, der Wein berauſcht (בּוֹגֵד), der Mann iſt übermüthig und nicht wohnet er ruhig (יִנְוֶה); er, welcher der Unterwelt gleich ſeinen Rachen aufreißt (הִרְחִיב) und wie der Tod nicht zu ſättigen (וְלֹא יִשְׂבָּע), der zu ſich raffet (וַיֶּאֱסֹף) alle Völker und zu ſich ſammelt (וַיִּקְבֹּץ) alle Nationen" —

welche Stelle Herr Rückert alſo überſetzt hat:

„Und auch ſo der Wein berückt, der Mann iſt übermüthig und nicht wird er wallen; der weit gemacht hat wie die Unterwelt ſeine Seele, und er wie der Tod, und nicht wird er ſatt: er **ſammelte** zu ſich alle Völker, und **riß an ſich** alle Stämme."

Ebendaſelbſt 1, 10. die Schilderung des herannahenden chaldäiſchen Heeres, in welcher von V. 7. an die Tempusformen alſo auf einander folgen: יָבוֹא — וְקַלּוּ —

וחדו — ופשו — יבאו — יעפו — יבוא — ויאסף — והוא יתקלס — ישחק — ויצבר — וילכדה. Offenbar ist hier überall dieselbe Zeitbestimmung, für deren Bezeichnung wir im Deutschen nur das Präsens und Futurum haben. Herr Rückert übersetzt die eingeschobenen drei Futura conversa durch das Imperfectum, was den Sinn völlig verwirrt. Vers 11 geht die Rede im Präterito fort, an die sich wieder das Futurum mit Vav conversivum anschließt: „dann verjüngt sich (חלף) sein Muth und es zieht weiter (ויעבר).“ Um auch hier die erzählende Zeitform auszudrücken, verwandelte Herr Rückert חלף in ein wahres Präteritum, obgleich doch nur die frühere Schilderung fortläuft und die in derselben vorkommenden Präterita richtig durch das Präsens oder Futurum übersetzt waren. Vgl. ferner Joel 2, 18. 19. Fast scheint es, als ob diesem Futuro converso zu Liebe die sogenannten Präterita prophetica an mehrern Stellen (z. B. den oben angeführten Micha 2, 13. Joel 2, 21—23. vgl. m. V. 24.) in wirkliche Präterita verwandelt worden seyen. Uebrigens ist sich Herr Rückert in der Ausdrucksweise der hebräischen Zeitformen nicht immer gleich geblieben; das einfache Futurum ist bald durch das Futurum, bald durch das Präsens, das Präteritum, wo es das propheticum ist, an andern Stellen richtig durch das Präsens oder Futurum übersetzt. Vgl. Amos 1, 4 f. 7 f. 2, 14. 5, 27. Zephan. 1, 13. Obad. 17. Hos. 2, 1. 9. 4, 5. Micha 1, 3. 4. 6. 4, 10. 3, 6. 7, 18: „nicht hielt er (החזיק) auf ewig seinen Zorn, denn Lust an Gnade hat er (חפץ).“ Warum hier das eine Präteritum durch das Imperfect, das andere durch das Präsens? — Ueber den Gebrauch des Futurum conversum erlaubt sich der Rec. eine Bemerkung beizufügen: Nach Ewald, dessen vielfältige Belehrungen und Aufklärungen über die Syntax des hebräischen Verbum auch von ihm dankbar anerkannt werden, soll der Begriff des Vav relativum mit dem II. Modus (Futurum) immer derjenige der Zeit- oder

der Sinnfolge ſeyn. Man vergleiche nun aber folgende Stellen:

Klagel. 3, 33: כִּי לֹא עִנָּה מִלִּבּוֹ וַיַּגֶּה בְּנֵי־אִישׁ

Joel 2, 23: כִּי נָתַן לָכֶם אֶת־הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה וַיּוֹרֶד לָכֶם
גֶּשֶׁם מוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ בָּרִאשׁוֹן

Offenbar findet hier zwiſchen den Begriffen עִנָּה und יַגֶּה, נָתַן und הוֹרִיד weder eine Sinn- noch eine Zeitfolge Statt. In der oben angeführten Stelle Amos 5, 8. kann das Futurum converſum zwar allerdings eine Zeitfolge bezeichnen, er ruft und dann gießt er aus, aber man ſieht aus Vers 9:

הַמַּבְלִיג שֹׁד עַל־עָז וְשֹׁד עַל מִבְצָר יָבוֹא

wo zwiſchen beiden Sätzen daſſelbe logiſche Verhältniß Statt hat wie V. 8., daß dort auch das einfache Futurum ſtehen konnte. Ebenſo Habak. 3, 6:

עָמַד וַיְמֹדֶד אֶרֶץ רָאָה וַיַּתֵּר גּוֹיִם

er ſteht und dann mißt er, er ſieht und dann erſchüttert er. Dagegen V. 10. bei völlig gleichem Verhältniſſe der Sätze, רָאוּךָ יָחִילוּ הָרִים es ſehen dich die Berge und dann kreiſen ſie, das einfache Futurum. Es ergiebt ſich aus den beiden erſten Stellen, daß das ſogenannte Vav converſivum oder relativum zuweilen auch bloß verbindend gebraucht wird, aus den letztern, daß, wo ein Fortſchritt der Zeit oder des Sinnes Statt findet, das Futurum converſum wenigſtens nicht die nothwendige und ausſchließliche Verbindungsweiſe ſey, ſondern die Anknüpfung auch durch das einfache Futurum geſchehen könne. — Der Deutlichkeit der Ueberſetzung nachträglich iſt ferner die faſt durchgängige Anreihung der Sätze durch das deutſche und, entſprechend dem hebr. ו, ohne Berückſichtigung des logiſchen Verhältniſſes der Gedanken. Vergleiche Micha 7, 7., wo וַאֲנִי den Gegenſatz der frommen Jehovahsverehrer zu den verderbten Zeitgenoſſen bildet. Hab. 2, 4: „ſiehe, gebläht iſt, nicht ſchlicht iſt ſeine Seele in ihm;

und der Gerechte in seiner Treue wird er leben." Ebendas. 3, 18. Nahum 1, 3. Hos. 5, 2. Zephan. 3, 5. „Jehovah der Gerechte in ihrer Mitte, nicht thut er Unbill; je morgens morgens sein Gericht giebt er zum Lichte, nicht fehlt es; und nicht kennet der Frevler Scham." Selten nur ist der Begriff der Verbindung durch entsprechende Partikeln bezeichnet, wie z. B. Micha 1, 6: „So (also) werd' ich machen" u. s. w. 3, 8: „und aber Ich bin erfüllt von Kraft." Sodann die Nachahmung der Participialconstructionen, wie Amos 5, 12:

„Denn ich weiß, wie viel sind euere Frevel, und gewaltig euere Sünden; zwängende den Gerechten, annehmende Geschenk und die Armen im Thore haben sie gebeugt."

Zephan. 2, 15: „Dieß die Stadt, die jauchzende, die wohnende in Sicherheit, sprechende in ihrem Herzen" u. s. w.

Jesai. 47, 8. Amos 6, 3. Hab. 2, 9. 15. u. a. m. Vgl. dagegen Amos 6, 4—6. Micha 2, 1., wo die Participia durch das Relativum und Verbum finitum aufgelöst sind. Verbindungsweisen, wie Amos 5, 11: „wegen euers Tretens auf den Geringen und Getreidespende nehmet ihr von ihm"; Micha 7, 9: „Den Grimm Jehovahs werd' ich tragen, denn gesündigt hab' ich an ihm; bis daß er streiten wird meinen Rechtstreit, und schaffen wird er meine Gebühr, herausführen wird er mich zum Licht, schauen werd' ich an seine Gnade," und ähnliche Hos. 2, 10. 15. 3, 1. sind nur demjenigen verständlich, welcher durch Vergleichung des Originaltextes zur Einsicht in das wahre Verhältniß der Sätze gelangen kann; denn wer wollte z. B. aus der Uebersetzung der angeführten Stelle bei Micha schließen, daß die sämmtlichen Verba, nicht bloß das erste (streiten), dem Sinne nach sich an die Conjunction bis daß an-

schließen? Die Umschreibungen oder nähern Bestimmungen der Adjectiva durch Substantiva, statt der im Deutschen gewöhnlichen zusammengesetzten Eigenschaftswörter, wie Micha 6, 6: עֲגָלִים בְּנֵי־שָׁנָה Kälber, Söhne des Jahres; ebendas. 10: אֵיפַת רָזוֹן זְעוּמָה das Epha der Auszehrung, das verflucht (?); Amos 2, 15: קַל בְּרַגְלָיו, 16: אַמִּיץ לִבּוֹ, der Schnelle zu seinen Füßen, der Starke seines Herzens; Zephan 3, 11: עַלִּיזֵי גַּאֲוָתֵךְ die hochfahrenden deines Stolzes; — die Aufnahme der hebräischen Ausdrucksweise des Comparativs wie Hab. 1, 8: und leicht sind vor den Pardeln seine Rosse und scharf vor den Wölfen des Abends; — die Beibehaltung gewisser tropischer Ausdrücke, wie Amos 5, 21: ich will nicht riechen an euere Feiertage (de Wette: ich labe mich nicht), Hos. 6, 18: es liebten, liebten die Schmach seine Schilde (de Wette: Fürsten), Hos. 12, 2: Ephraim weidet Wind (de Wette: jagt nach Wind), Zephan. 1, 9: und werde Schau halten über jeden, der hüpft über die Schwelle (de Wette: und ich strafe alle, die in die Häuser brechen), Zephan. 3, 9: zu dienen ihm mit gleicher Schulter (de Wette: einmüthiglich); oder eigentlicher statt tropischer, wie Hos. 8, 5: entbrannt ist meine Nase auf sie u. s. w.; die Uebertragung zusammengesetzter Präpositionen, denen im Deutschen keine ähnlich zusammengesetzten entsprechen, wie מִבֵּין Hos. 2, 4: daß sie wegthue — ihren Ehebruch von zwischen ihren Brüsten; alles dieses mag zur Begründung unsers oben ausgesprochenen Urtheiles dienen, daß durch die Treue der Uebersetzung ihrer Deutlichkeit und ihrem allgemeinen Verständnisse Eintrag gethan worden. — Aber auch die Gesetze der Muttersprache sind zuweilen, derselben Treue zu Liebe, hintangesetzt worden. Zwar rechnen wir hieher nicht, daß zusammengesetzte Verba,

welche der gewöhnliche Sprachgebrauch als trennbare erklärt, als untrennbar behandelt werden: die Dichtersprache rechtfertigt eine solche Behandlung hinlänglich und rhythmisch ist diese von großer Wirkung, dagegen die von der Regel gebotene Trennung etwas Schleppendes, dem Rhythmus geradezu Widerstrebendes hat. Vgl. z. B. Hos. 7, 1: „Und der Dieb kommt, auszog die Rott' auf der Straße;" Joel 2, 9: „in der Stadt umlaufen sie, auf der Mauer rennen sie, in die Häuser steigen sie;" V. 16: „ausgehe der Bräutigam aus seiner Kammer und die Braut aus ihrem Gemach;" Hos. 4, 2. 5, 4. u. a. Auch wird man sich, wenn man bedenkt, wie schwer es oft hält, die rhythmische und die melodische Treue mit der dialectischen und der grammatischen in Einklang zu bringen, mit Inversionen mannichfacher Art, die sich der Verf. sehr häufig, sey es dem Rhythmus zu Liebe oder noch öfter zur Hervorhebung des Hauptbegriffes, erlaubt hat, leicht aussöhnen. Z. B. Hos. 8, 13: „Opfergaben auf Gaben mir opfern sie"; 5, 4: „und Jehovah nicht kennen sie"; 12, 2: „den ganzen Tag Lüge und Verwüstung mehret es und Bund mit Assur machen sie und Oel nach Aegypten wird geführet"; Micha 2, 4: „dem Widersacher unsre Felder vertheilet er"; Amos 5, 7: „und Gerechtigkeit zu Boden legen sie" u. a. St. Andere Inversionen hingegen, für die sich als Grund bloß die Gleichförmigkeit mit dem Originaltexte anführen läßt, können wir nicht billigen, wie namentlich die fast durchgängige Nachsetzung der Eigenschaftswörter mit oder ohne Artikel; Hos. 6, 2: „am Tag dem dritten"; 7, 11: „es war Ephraim wie eine Taube, einfältige, ohne Herz"; Hab. 2, 10: „Umhauung von Völkern groß" (קְצוֹת־עַמִּים רַבִּים); Hagg. 1, 4: „zu wohnen in euern Häusern getäfelt"; Zephan. 3, 3: „ihre Fürsten in ihrem Schoße, Löwen

brüllende." Nur ausnahmsweise, und ohne daß sich ein Grund der Ausnahme denken läßt, findet sich die natürliche im Deutschen gewöhnliche Verbindung, wie Hos. 14, 9: grünende Tanne. Im Hebräischen ist bekanntlich die erstere Verbindungsweise die gewöhnliche, im Deutschen aber wird durch die Umstellung des Adjectivs diesem ein besonderer Nachdruck gegeben, daher dieselbe nur da geschehen darf, wo nach dem Zusammenhange dieser Nachdruck auf dem Adjectiv wirklich ruht oder der Begriff der Eigenschaft der Hauptbegriff ist, wie z. B. Nah. 1, 2: „ein Gott eifernd und Rächer ist Jehovah," Joel 3, 4: „der Tag Jehovahs der große und furchtbare"; in allen andern Fällen hingegen ist, wenn man nicht in die Uebersetzung mehr hineinlegen will, als im Texte steht, das Adjectiv voranzusetzen, namentlich da, wo die Eigenschaft ein nothwendiges Merkmal des Substantivbegriffes ist, also z. B. Hab. 3, 6: „die Berge fest, die Hügel ewig", statt die festen Berge, die ewigen Hügel. — Die Rechte der deutschen Sprache aber wahrhaft kränkend sind unnatürliche Verrenkungen, wie Amos 2, 9: „dessen wie die Höhe der Cedern war seine Höhe" (אֲשֶׁר כְּגֹבַהּ אֲרָזִים גָּבְהוֹ); oder Hos. 14, 3: „All verzeihe Schuld" (כָּל־תִּשָּׂא עָוֹן); hebräische Verbalconstructionen wie Micha 7, 10: „meine Augen werden schauen an ihr." (רָאָה בְּ), Hos. 7, 15: „an mich sinnen sie Böses" (חָשַׁב mit dem Accusativ und אֶל); Hab. 3, 12: „schreitest du die Erde" (צָעַד אֶרֶץ); auch von der Voranstellung der Negation vor das Verbum, wie z. B. „und er nicht weiß es," „das stehende nicht pfleget er" u. dgl. ist ein zu häufiger und hie und da zu kühner Gebrauch gemacht.

Die Leser werden aus den bisher mitgetheilten Proben wie Ton und Manier der Uebersetzung, so auch, der gemachten Ausstellungen ungeachtet, die besondere Sorgfalt und den seltenen Fleiß erkannt haben, welchen der

Verfasser auf seine Arbeit verwandt hat. Daß derselbe für diese Bemühungen auch vielfältig und auf eine Weise belohnt worden, welche die Sachverständigen ebenso sehr befriedigen muß, als er sich selbst befriedigt fühlen mochte, haben wir bereits oben angedeutet. Wer die (leider unvollendet gebliebene) deutsche Nachbildung der Makamen des Hariri gelesen, kennt auch des Verfassers ausgezeichnetes Talent, wie überhaupt den deutschen Sprachschatz nach allen Seiten hin zu benutzen, so insbesondere jene der morgenländischen Rede eigenthümlichen Wort- und Klangspiele auch in der deutschen Sprache wiederzugeben. Jenes Werk ist so zu sagen Eine fortlaufende und kaum zu übertreffende Anwendung dieses Talentes, so daß zu erwarten stand, daß, wo sich in der Uebersetzung der hebräischen Propheten zur Uebung desselben Gelegenheit darbieten würde, der Verf. seine Kunst in demselben Maaße bewähren werde. Dieß ist auch wirklich geschehen, und bei den meisten hier vorkommenden Paronomasien gebührt Herrn Rückert der Ruhm, der erste zu seyn, der diesen heimathlichen Schmuck der Bibelsprache auch der deutschen Uebertragung anzueignen wußte; bei andern kann er wenigstens auf das Verdienst eigenthümlicher Darstellung Anspruch machen. Wie Treffliches er in dieser Beziehung geleistet und überall mit möglichster Berücksichtigung der grammatischen und der etymologischen Richtigkeit (soweit das Original selbst diese berücksichtigte) verfahren sey, mögen folgende Beispiele zeigen: Jesai. 54, 8: בְּשֶׁצֶף קֶצֶף „im Aufwallen des Unwillens", was mit Rücksicht auf die Grundbedeutung von שֶׁצֶף dem de wetteschen: in Zornmuths Gluth, noch vorzuziehen. Ebendas. Vers 6: כִּי כְאִשָּׁה עֲזוּבָה וַעֲצוּבַת־רוּחַ „denn als Weib, verdrängtes und bedrängten Geistes" (Gesenius und de Wette haben die Paronomasie nicht ausgedrückt); Jes. 61, 3: פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר „Schmuck statt Schmach" (de Wette nach Augusti: Putz statt Schmutz); Hos. 8, 7:

צֶמַח בְּלִי יַעֲשֶׂה קֶּמַח „Halm ohne zu bringen Malm" (auch von de Wette aufgenommen); Joel 1, 15: וּכְשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא „und wie ein Graußen vom großen Gott kommt er" (de Wette: und wie Verheerung vom Herrn); Joel 2, 3: אַחֲרָיו תְּלַהֵט לֶהָבָה „hinter ihm lobert Lohe" (auch von de Wette aufgenommen); Amos 5, 5: כִּי הַגִּלְגָּל גָּלֹה יִגְלֶה וּבֵית אֵל יִהְיֶה לְאָוֶן „denn Gilgal entgilt es mit Gefangenschaft und Bethel wird zum Elend" (ebenfalls von de Wette aufgenommen); Zephan. 2, 4: „denn Gasa vergessen wirds (עַזָּה עֲזוּבָה) und Askalon zur Asche, (hier liegt in den Texteswortten וְאַשְׁקְלוֹן לִשְׁמָמָה keine Paronomasie) und Ekron wird umgeackert" (וְעֶקְרוֹן תֵּעָקֵר); Zachar. 9, 5: תֵּרֶא אַשְׁקְלוֹן וְתִירָא, „schauen wird Askalon und wird schauern." Vgl. ferner Micha 7, 11. Nahum 2, 11. Hab. 1, 5. u. a. Auch an der schwierigen, mit den Ortsnamen spielenden Wehklage Micha 1, 10—15. hat Herr Rückert seine Kunst versucht, wie früher schon Eichhorn. Doch bedurfte es hier an einigen Stellen einer nähern Erklärung oder auch Rechtfertigung der Uebersetzung. V. 10. בְּכוֹ אַל תִּבְכּוּ „in Weinthal o weinet nicht!" scheint der Verf. sich auf die Autorität der von Hieronymus erwähnten Lesart οἱ ἐν Βακειμ gestützt zu haben. V. 11. fügt man sich nicht gerne in das Imperfect sah man, welches der Gleichklang mit Saanan veranlaßte; der Verf. hätte diesen Uebelstand vermieden, wenn er צַאֲנָן gleich den meisten übrigen Ortsnamen, die hier vorkommen, durch ein Appellativum übersetzte, etwa so: „nicht mehr ziehet aus die Bewohnerin von Ziehhaus." Die Uebersetzung von בֵּית הָאֵצֶל durch Nahhaus ist dem Rec. völlig unverständlich. Sehr gelungen sind hingegen die Wortspiele: „Nach Gath o geht nicht es anzusagen" (בְּגַת אַל תַּגִּידוּ V. 10.) und: „Auch zum Marsche werd' ich dich treiben, Bewohnerin Marescha's" (עֹד הַיֹּרֵשׁ אָבִי לָךְ יוֹשֶׁבֶת מָרֵשָׁה V. 15.). — Die Verbindung des Infinitivus absolutus mit

dem Verbo finito hat der Verf. gleichfalls sehr gewissenhaft berücksichtigt und an den meisten Stellen den darin liegenden Begriff so leicht als bezeichnend auszudrücken gewußt. Man vgl. Nahum 3, 13: „auf sind, aufgethan die Thore deines Landes" (פָּתוֹחַ נִפְתְּחוּ), wo de Wette bloß: „deinen Feinden stehen des Landes Thore offen;" Joel 1, 7: „geschält, abgeschält hat es ihn" (חָשֹׂף חֲשָׂפָהּ), de Wette: „bloß schält' es ihn;" Nahum 1, 3: „und schuldfrei, schuldfrei wird er nicht geben" (נַקֵּה לֹא יְנַקֶּה); de Wette: „und ungestraft lässet er nicht." Amos 7, 11. Zephan. 1, 2. Micha 1, 12. Dagegen Hosea 1, 6: כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם „daß ich vergebend ihnen vergebe," de Wette: „daß ich ihnen vergäbe", Rec.: „daß ich ihnen vergäbe, vergäbe;" auch Hos. 1, 2. und 4, 18. konnte vielleicht eine gefälligere Wendung getroffen werden, als durch das schleppende Participium. — Wie strenge Forderungen der Verf. an sich selbst als Uebersetzer gemacht habe, läßt sich ferner aus seinem Bestreben wahrnehmen, diejenige Eigenthümlichkeit des Originales, welche im Gebrauche seltener Wörter oder Wortformen, ungewöhnlicher Wendungen oder Constructionen liegt, auch auf das deutsche Abbild überzutragen. Vgl. z. B. בָּשְׁנָה Erschamung, Hos. 10, 6; צָדָה fahen, Zephan. 3, 6; לֶתֶךְ ein Rössel, Hos. 3, 2; — בַּהֲמוֹת שָׂדֶה תַּעֲרוֹג אֵלֶיךָ das Gethier des Feldes lechzet auf zu dir, Joel 1, 20. Daß endlich ein so gewissenhafter Uebersetzer sich auch die Gleichförmigkeit der Wörter und Wendungen für die gleichen Gedanken werde zum Gesetze gemacht haben, versteht sich wohl von selbst, und wir haben in der That nur wenige Wörter oder Redensarten bemerkt, welche verschiedene Stellvertreter bekommen hätten, z. B. שׁוּב שְׁבוּת Hos. 4, 11. vgl. m. Joel 4, 1. —

Einem jeden der übersetzten Propheten ist eine Inhaltsanzeige vorausgeschickt, die eine gedrängte Ue-

bersicht über die ganze Schrift gibt und für die oft schwierige Einsicht in den Zusammenhang der einzelnen Theile treffliche Dienste leistet. Auch wirft sie nicht selten auf die Uebersetzung selbst ein Licht und ist in jedem Falle eine Zugabe, durch welche der Werth und die Brauchbarkeit des Buches bedeutend erhöht wird. Wir theilen, als eine der kürzesten, die Inhaltsanzeige der Weissagungen Joels mit, aus der sich zugleich ergiebt, daß Herr Rückert nicht zu den allegorischen Auslegern dieses Propheten gehört.

1. Oeffentliche Wehklage in Jerusalem und im Tempel über eine außerordentliche Dürre und Heuschreckenverheerung.
2. Die Heuschrecken als feindliches Kriegsvolk, als Heer Jehovahs, der zum Gerichtstag kommt. Doch auf die Buße seines Volkes erbarmt er sich, wendet die Plage und ergießt die Fülle seines Segens.
3. Jehovah — indem die Aussicht in die Zukunft sich erweitert — gießt seinen Geist aus über alles Fleisch. Wunderzeichen verkündigen den Gerichtstag.
4. Die Völker versammelt ins Thal des Gerichts; im Schrecken der Welt bleibt Jehovah der Hort der Seinigen auf Zion. Ihr Land wird zum Paradies, die Welt zur Wüste, insoweit sie nicht eine Quelle tränket, die vom Hause Jehovahs ausgeht.

In den Erklärungen der einzelnen Stellen hat der Verfasser seine Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit zu bewahren gewußt, ohne die Benutzung dessen, was ältere und neuere Ausleger für die Bibelerklärung gethan haben, aufzugeben. Wir heben zum Schlusse dieser Anzeige einige Stellen aus, sowohl um ihrer eigenthümlichen Erklärung willen, als auch um einige prüfende Bemerkungen beizufügen. Hosea 6, 9: וּכְחַכֵּי אִישׁ גְּדוּדִים חֶבֶר כֹּהֲנִים „und wie das Lauern des Mannes der Rotten ist

der Bund der Priester." Gewiß die allein richtige Verbindung der Worte. אִישׁ גְּדוּדִים gehört offenbar zusammen. Das schwierige חַכֵּי aber, welches man bald als Infinitivus Piel für חַכֵּה, der es doch nicht seyn kann, weil in dieser Verbindung der Infinitivus constructus stehen müßte, bald als abgekürzte Participialform für מְחַכֵּי, welche Erklärung die Wortfolge nicht empfiehlt, nämlich die Nachsetzung des Substantivs גְּדוּדִים, wird vielleicht am passendsten als eine vom Infinitivus Piel abgeleitete Nominalform betrachtet, חִכִּים das Warten; die Pluralendung zur Bezeichnung eines Zustandes, vgl. Gesen. Gr. §. 106. Ewald Schulgr. §. 262. — Hos. 7, 4, welche Stelle doch endlich in die Lexica aufgenommen zu werden verdiente, nimmt Herr Rückert מֵעִיר als Part. Hiphil, der wachende. — Hos. 8, 10. וַיָּחֵלּוּ מְּעָט מִמַּשָּׂא מֶלֶךְ שָׂרִים übersetzt Herr Rückert: „da ließen sie nach ein wenig von der Ladung des Königs der Fürsten." Wie kommt aber וַיָּחֵלּוּ zu dieser Bedeutung, und welches ist der Sinn dieser Worte im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden? — Hos. 11, 4: וְאַט אֵלָיו אוֹכִיל „und gemach werd' ich's überwältigen lassen." Der Verf. scheint אוֹכִיל von יָכֹל abzuleiten, so daß wir hier eine Form Hiphil dieses Verbi hätten. Rec. kann dieser Erklärung nicht beistimmen, findet auch keinen Grund, dieses Futurum in andrer Bedeutung als die beiden vorhergehenden zu nehmen. — Hos. 13, 9: שִׁחֶתְךָ יִשְׂרָאֵל כִּי בִי בְעֶזְרֶךָ „dich zu Grunde gerichtet hat, o Israel, daß an mir, an deiner Hilfe ....." Der Verf. scheint anzunehmen, daß der Text verstümmelt und ein Verbum ausgefallen sey, worauf die Vergleichung von Stellen wie Hos. 7, 14. und Jesai. 1, 2., so wie die etwas auffallende Bedeutung, in welcher nach der gewöhnlichen Erklärung „daß du gegen mich, gegen deine Hülfe warest" die Präposition בְּ erscheint, führen könnten. — Hos. 4, 8. חַטַּאת עַמִּי יֹאכֵלוּ וְאֶל־עֲוֹנָם יִשְׂאוּ נַפְשׁוֹ „die Sünde meines Volkes essen sie und zu ihrem Fre-

vel erheben sie seine Seele." Die Uebersetzung des zweiten Gliedes ist zwar wörtlich, aber dem Parallelismus ebensowenig als der gewöhnlichen Bedeutung der Redensart נָשָׂא נֶפֶשׁ אֶל angemessen. — Joel 1, 4 hat Herr Rückert die verschiedenen Bezeichnungen der Heuschrecken durch folgende, zum Theil selbst gebildete Namen ausgedrückt: גָּזָם der Nager, אַרְבֶּה der Heerig (von heeren, woher verheeren), יֶלֶק der Schwirrling, חָסִיל der Schroterich (von schroten, zernagen). Es ließe sich einzig gegen den Schwirrling einiges Bedenken erheben, insofern das hebräische יֶלֶק hier von יָלַק in der entfernter liegenden Bedeutung des arabischen ولق properavit, volubilis fuit abgeleitet ist. — Amos 3, 9: עֲשׁוּקִים übersetzt Herr Rückert richtig: Unterdrückte. Die Lexica geben diesem Worte außer hier noch an zwei andern Stellen die Bedeutung: Unterdrückung. Die concrete Bedeutung läßt sich aber hier und Hiob 35, 9 („ob der Menge der Unterdrückten schreit man") ganz wohl rechtfertigen; Kohel. 4, 1 ist sie, wie das folgende לָהֶם beweiset, das sich auf עֲשׁוּקִים bezieht, gleichwie das zweite לָהֶם auf עֹשְׁקֵיהֶם, die allein richtige. Offenbar ist man durch den Parallelismus verleitet worden, diese Nominalform mit abstracter Bedeutung anzunehmen, da nämlich in allen drei Stellen dem עֲשׁוּקִים ein abstracter Begriff gegenüber steht. — Obadia v. 12: וְאַל תֵּרֶא בְיוֹם אָחִיךָ וגו׳. Daß Herr Rückert einer so ungrammatischen Erklärung, wie der von Eichhorn u. A. gegebenen: „du hättest dich nicht ergötzen sollen", nicht beitreten würde, war zu erwarten. Wenn er aber übersetzt: „und o nicht schaue du zu am Tage deines Bruders, am Tag seines Unfalls" u. s. w., so ist zu bemerken, daß ja zur Zeit des Orakels dieser Tag schon vorüber war. Richtiger de Wette: „Siehe deine Lust nicht am Tage deines Bruders, an seinem Unglückstage" u. s. w. Es ist die Lust in der Erinnerung gemeint. — Eigenthümlich ist die Erklärung von Micha

2, 6: אַל־תַּטִּפוּ יַטִּיפוּן „„Schwätzet nicht"" schwätzen sie" (nämlich die Lügenpropheten); das folgende "לֹא־יַטִּפוּ לָאֵלֶּה וגו" als Rede des Propheten: „nicht werden sie schwätzen darüber, doch wird nicht weichen die Schmach." — Micha 7, 4: טוֹבָם כְּחֵדֶק יָשָׁר מִמְּסוּכָה „ihr bester ist wie ein Dornbusch, rechtschaffener als eine Hecke." Diese Rechtschaffenheit ist dem Rec. ein Räthsel. — Nahum 2, 5 heißt es von den Assyrern כַּבְּרָקִים יְרוֹצֵצוּ, was Herr Rückert treffend übersetzt: „wie Blitze schmettern sie." Der Begriff schmettern — als Verb. neutrum — schließt denjenigen der heftigen Bewegung mit ein, so daß man nicht nöthig hat, wie gewöhnlich geschieht, die Form רוֹצֵץ an dieser einzigen Stelle von רוץ currere herzuleiten. — Hab. 3, 16, hat sich die in den letzten Worten liegende Dunkelheit auch der Uebersetzung mitgetheilt, die also lautet: „Es kommt Morschheit in meine Gebeine, und unter mir zitt'r ich; daß ich ruhn soll auf den Tag der Noth, heranzukommen dem Volk, das uns dränget." — Ueber diese und manche andere Stelle, die er sich angemerkt hat, hofft der Rec. bald durch die „Erläuterung," welche der Titel des Buches verheißt, ins Klare gesetzt zu werden. Möge diese Hoffnung bald in Erfüllung gehen, und unsre Anzeige dazu dienen, den hochgeachteten Verfasser zur Fortsetzung und Vollendung des angefangenen Werkes aufzumuntern!

Geschrieben im August 1832.

Dr. Ludwig Hirzel, Professor in Zürich.

---

2.

Die Anzeige eines der neusten Lehrbücher über Katechetik möchte der Unterzeichnete gerne mit seinen Gedanken über den ganzen Religionsunterricht unsrer Jugend begleiten, zugleich mit Blicken auf den bisherigen

Erfolg, und das um so mehr, weil das anzuzeigende Werk einen Theologen der römisch-katholischen Kirche zum Verfasser hat: allein er muß sich alsobald engere Gränzen ziehen, und wo er etwa über diese hinausschweift, wird es ihm der geneigte Leser zu gut halten. Wer seit einem halben Jahrhundert in der und über die christliche Religion unterrichtet, der hat auch vieles auf dem Herzen. Uebrigens wird man dem Unterzeichneten grade hierin nicht jenen Fehler des Alters Schuld zu geben Ursache finden, daß er das Zeitalter seiner Jugend lobe. Die Richtung der Theologie in den 1780ger Jahren zog ihn mit einer gewissen Begeisterung zum Katechisiren hin, welche durch den Erfolg genährt wurde. Die in den 1790ger Jahren hauptsächlich durch Gräffe und Dolz geschaffene und fast bis zu ihrem Höchsten ausgebildete Katechisirkunst, welcher Dinter gewissermaßen die letzte Hand anlegte, beschäftigte ihn mit steigender Theilnahme, und doch — hat ihn alles das nicht befriedigt! Von seiner ersten Zeit an, wo ein J. G. Rosenmüller das Katechisiren die Theologen auf der Universität lehrte, an welchen warm aufgenommenen Belehrungen er indessen nur durch Freunde, mit denen er sich wissenschaftlich zu unterhalten pflegte, Theil nehmen konnte, bis zu der jetzt in den Volksschulen vielgeübten Kunst, nur allzu vornehm Sokratik genannt, trug er ein stilles Bedenken in sich, das ihm nach und nach zu einem lauten erwuchs. Er sprach schon mehreres davon aus in seiner Beurtheilung des gräffeschen Lehrbuchs der Katechetik v. J. 1795—99, drei dicke Octavbände umfassend, in der theologisch-pädagogischen Bibliothek, welche er damals mit seinem Freunde, dem sel. Prof. d. Theol. J. E. Chr. Schmidt (GR. und Prälaten in Giessen), herausgab. Auch hatte er bereits in den ersten Jahren seines geistlichen Lehramts seine Meinung über den Religionsunterricht in seiner Schrift: Religiosität, was sie seyn soll,

und wodurch sie befördert wird ꝛc. Giessen bei Heyer, 1793, eine Theorie zu entwickeln versucht, und dann späterhin in seiner Katechetik (oder Anleitung zu dem Unterricht der Jugend im Christenthum), einer Umarbeitung jener Schrift, ebendas. 1818, ausführlicher seine Grundsätze und Vorschläge ausgesprochen. Sie gehen von der Richtung jener vorhergehenden Epoche so entschieden ab, daß sie von einem, vielleicht großen, Theil des Lehrstandes schon vorn herein abgewiesen worden, und wohl bloß aus dem Grunde, weil diese Katechetik nicht viel von dem Katechisiren halte. Doch fehlte es auch nicht an Freunden der Sache, welche den Verf. über den ächten katechetischen Unterricht, und die richtige Anwendung der Lehrform in Frage und Antwort für die Belehrung im Christenthum besser verstanden, wie der Verf. auch in später erschienenen Lehrbüchern hier und da bemerken konnte.

Die Uebersicht der katechetischen Litteratur, die Herr Rütenick im 1sten Heft des Jahres 1831 und im 1sten des Jahres 1832 in dieser Zeitschrift mitgetheilt hat, ist so mit Geist und Sachkenntniß abgefaßt, daß sie dem Unterzeichneten grade recht zu statten kommt, und er sich auf dieselbe im Ganzen beziehen kann. Doch zur Sache. Das Buch, welches uns hier vorliegt, ist:

Katechetik. Oder: der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt von Dr. J. B. Hirscher, Professor der Theologie zu Tübingen. Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus. Tübingen bei H. Laupp 1831. gr. 8. (XVIII und 660 S.)

Schon der Titel giebt die höhere Richtung an, als

die gemeine Katechetik zu nehmen pflegte; er weiset auf die Seelsorge und zugleich auf die Erziehung hin. Denn beides vereinigt sich für die Einführung der Jugend in das Christenthum. Die Kirche hat allerdings auch den Zweck, den der Verf. sogleich §. 1. aufstellt, „neben dem durch Aufnahme gläubig gewordener Erwachsener nach Außen sich zu erweitern, durch Bildung der in ihrer Mitte gebornen Kinder sich aus sich selbst fortzupflanzen"; und so wie der Seelsorger zu diesem Zwecke zu arbeiten berufen ist, so muß er auch zur Bedingung die christliche Erziehung machen. Das Ziel ist: „die Christenliebe und das Christenleben aus ungeheucheltem Glauben, — die Gemeinschaft Gottes und Jesu Christi im heiligen Geiste oder die Gemeinschaft des göttlichen Reichs, wurzelnd in ungeheucheltem Glauben, lebendig in gottähnlicher Liebe, und sichtbar in der Gemeinde der Heiligen und ihren Werken." Wenn wir die letzten Worte in dem Sinne für das Ideal nehmen, zu welchem die Kirche auf der Erde hinstrebt, so werden auch wir Protestanten jenes Ziel als das wahre und einzige des erziehenden Unterrichts in dem Christenthum anerkennen, und zu einer solchen Katechetik, welche auf jedem Blatte mit Geist und Herz darauf hinweiset, um so mehr der Kirche des Verf. Glück wünschen, da er auf ihre Beistimmung hierin wohl rechnen darf. Die Idee vom Reiche Gottes ist es, in welcher sich diese Anweisung bewegt. Und so gebührt es sich. Die Christenkinder zu volljährigen Gliedern der Gemeinde als Katechumenen mittelst des Wortes und dessen Uebung heranbilden, wozu die Katechetik die Anleitung geben soll, wie der Verf. den Begriff bestimmt, heißt sie zu Angehörigen des Reiches Christi bilden. Wenn er nun den Weg so einschlägt, daß er vorerst von der katechetischen Mittheilung durch das Wort, sodann von dem katechetischen Vollzuge desselben, nämlich von der Uebung des inneren religiös-sittlichen Lebens und der Disciplin

im Aeußeren handelt, so ist das logisch zu billigen, und es läßt sich da recht gut zeigen, wie allerdings auch eine gewisse Disciplin mit der Belehrung zusammen wirken müsse. Wir stimmen mit Herrn Dr. H. in seine Rüge derjenigen Lehrer überein, die hierauf keine Rücksicht nehmen, und loben seine Erinnerung an die Sitte der alten Kirche bei den Katechumenen. Nur nehmen wir die Disciplin während des Confirmandenunterrichts in den allgemeinen und vollen Begriff der Erziehung mit auf, welche wir nur dann für die christliche halten, wenn sie das Kind von seiner physischen Geburt an, so wie es die Taufe anzeigt, zu seiner geistigen in das Leben des Reiches Gottes durch die Jugendzeit hindurch bildet. Wir sagen mit Einem Wort: in der christlichen Religion Lehre ohne Leben keine Lehre.

Das führt denn schon weiter, als die Katechetik bisher geführt hat. Jedes Wort soll sich als Saamenkorn in die Seele senken, aber damit es aufkeime, muß es ein gutes Land finden, und zur guten Stunde aufgenommen werden. Das nun bereitet die Erziehung vor, und sie begleitet auch die Sorgfalt des Lehrers während der Entfaltung. Beobachte man das nur durch den ganzen katechetischen Unterricht hin, so wird man jede Lehrstunde mit allem Uebrigen, was die religiöse oder, wie man lieber in neuer Zeit zu sagen pflegt, die sittliche Erziehung zu thun hat, in Uebereinstimmung bringen. Das vorliegende Lehrbuch weiset darauf hin, indem es in seinen vier Theilen: Auswahl des katechetischen Stoffes, Anordnung, Darstellung, Vortrag, den Gedanken immer wiederholt, daß der Lehrer in das Reich Gottes einzuführen den Beruf habe. Diese Theilung indessen brachte zu viele Wiederholungen herein. Das erste Buch handelt von der Mittheilung des **Worts**.

Vorerst kann die Auswahl des Stoffes für sich genommen nichts anderes sagen, als daß man die gelehrten, die speculativen und die fremdartigen Sätze aus dem

Katechismus weglasse, und bloß die wirklichen Religionslehren behalte; alles Weitere betrifft die Anordnung. Die Lehren von Gott, von dem menschlichen Verderben, von dem Rathschluß der Gnade, dem Glauben, der Heiligung, der Zukunft u. s. w. sind in diesem Capitel mit Licht und Wärme auseinandergesetzt, und die unpraktische Zulast ernstlich ausgeschieden, um das rein aufzunehmen, was wirklich zur Lehre vom Reiche Gottes und also in den Kreis der göttlichen Offenbarungen gehört, wobei die Lehren der kirchlichen Confession nicht ausgeschlossen sind. Recht angelegentlich dringt der Verf. darauf, diejenigen Punkte solle der Katechet in dem, „was an sich wirklich zum christlich-katholischen Lehrbegriff gehört, mit Sorgfalt ausheben, in denen die Bedeutsamkeit und Wirksamkeit der betreffenden Materie für das christliche Leben liegt." Er wirft sich unter andern die Frage auf: „was will man mit der Lehre von der Transsubstantiation machen?" und antwortet, dasjenige sey auszuheben, was schlechthin „zur Begründung und Verlebendigung jenes Glaubens" gehöre, der alles, was die Sinne zeigen, vernichtet und allein Jesum Christum als die nun vorhandene Wesenheit und Substanz des Sacraments ergreift. So weiß der Verf. auch den positivsten Lehren der römisch-katholischen Kirche eine praktische Seite abzugewinnen, und sie muß es ihm danken, daß er den Mangel dieser Rücksicht in ihren gebrauchtesten Katechismen aufdeckt, von dem Katechismus des Canisius an bis zu den neuesten von Batz, Jais, dem münchner, würzburger u. a. Wenn er aber das tadelt, daß sie nicht vollständig und in ihrer ganzen Fülle und Kraft jene Momente angeben, so könnte sein Urtheil doch vielleicht hier und da unbillig seyn. Denn der Katechismus hat nur die Begriffe anzugeben, die belebende Erklärung aber dem Katecheten zu überlassen; wozu denn auch der Verf. eben die ausführliche Anleitung gibt, wie z. B. seine katechetische Behand-

lung einiger Eigenschaften Gottes zeigt. Er gibt auch Winke zu einer tiefer als gewöhnlich eingehenden Bestimmung der Begriffe, z. B. „Gott ist heilig, d. h. seine Liebe ist ein wandelloser Wille, — ein ewig gleiches Schaffen, — und dieses ist eine unantastbare Majestät für das Universum seiner Geister. Er ist also ewig fern, etwas nach Willkühr zu befehlen. Seine Gebote sind bloß Wächter zum Vollzuge der Ordnung seiner Liebe ꝛc.“ Das ist allerdings mehr, als das allgewöhnliche: Gott ist heilig d. h. er hasset das Böse und liebet das Gute; und in die Rüge solcher oberflächlichen Sätze oder bloßen Worte stimmen auch wir vollkommen ein. Wir verlangen die wahren und vollständigen Begriffe. Mehr aber dürfen wir von dem Katechismus, was den Stoff betrifft, nicht verlangen; dafür verlangen wir gebildete, und von dem Geiste des Christenthums erfüllte Lehrer. Ja auch dasjenige Lehrbuch, welches Fragen hinzufügte, die tiefer in das Leben eingehen, würde dennoch die Gefahr eines leblosen Formalismus nicht abwenden, wenn es an dem belebenden Geiste des Lehrers fehlte. Diesem ist die Kraft anvertraut, die objectiv vorgelegte Lehre zu einer Erkenntniß zu erheben, welche bis in das Innerste des Herzens eindringe, um da so tief wie möglich den Keim des göttlichen Lebens anzuregen. Der Verf. will das auch, und sagt es unter andern bei der Lehre von dem Reiche Gottes dadurch, daß der Katechet auf den heiligen Geist hinzeigen solle, der das gesammte innere Leben der Gläubigen, alle Wiedergeburt und alles Neuleben trägt, als das fortwährende Princip des Werdens in diesem Reiche. Denn so wird die Erkenntniß auf den Punkt hingeführt, daß sie zeigt, wie alles auf den Geist ankomme, damit etwas gut sey; und so auch im Gegensatz das Böse. Jedoch kann auch das immer noch ein nur todtes Erkennen bleiben, soweit der Verf. auch die Reflexion über unser Inneres fortführt; deßhalb erinnert er mit Recht drin-

gend daran, den Schüler dahin zu bilden, daß er das sittliche Ideal auch lieb gewinne, und eifrig dem Guten nachstrebe. Dabei wird auch am gelegnen Ort erinnert, was bei dem Gebrauche des A. T. zu beobachten sey, um das Anstößige zu vermeiden und überall das Erbauliche herauszufinden.

Ein zweites Hauptstück bezeichnet den katechetischen Stoff für die verschiedenen Klassen der Katechumenen. Denn der erziehende Unterricht muß einerseits der geistigen Entwicklung folgen, und das gilt ganz besonders von dem, der das innerste Geistesleben aufschließen und entfalten soll. Daher ist es auch allgemein anerkannt, daß verschiedene Kursus in dem Religionsunterricht statt finden. Wie viele? Herr Dr. H. nimmt vier an von dem 6jährigen Schüler bis zu seiner Entlassung nach dem 14ten Jahre. Warum nicht wenigere, warum nicht mehrere? Es ist kein Grund vorgelegt. Man fühlt ihn wohl, macht man sich ihn aber klar, so möchte man den ganzen Unterricht doch nur in drei Stufen zweckmäßig abtheilen, in den elementarischen der Kinderjahre, in den häuslichen der Schule, und in den kirchlichen für die Confirmation. Genau genommen lassen sich in allem, was sich entwickelt, unendlich viele Stufen bezeichnen, oder vielmehr gar keine, denn da ist alles ein stetiges Werden. Darum sagt der Verf. sehr richtig, daß die Religionslehre ohne Sprung allmählig und gleichmäßig nach allen Seiten hin entwickelt werden müsse, — in stetig fortlaufender allseitiger Erweiterung, wie es eben die wachsende Fassungskraft und das erweiterte Bedürfniß erfordert, so daß der vollständige Religionsunterricht mit der Reife des Menschen zusammen falle. Auch ist gut dabei angemerkt, daß das Mangelhafte, das weiterhin vervollständigt wird, doch nie etwas Unwahres seyn dürfe.

Es ist gewiß ein tieferer Blick in das Wesen der Religionslehre, daß sie im Anfang schon ganz da sey,

aber gleich der Knospe, und daß sie sich nur entfalte, indem sie stetig in das Bestimmtere der Begriffe übergeht. Darin hat die katechetische Lehrkunst ihr Gesetz. Betrachtet man die christliche Lehre als ein Aufeinandersetzen, wo immer ein neuer Satz hinzugethan wird, wie der Maurer einen Stein auf den andern setzt, oder, falls es lebendiger betrieben würde, doch nur wie der Naturaliensammler heute einen neuen Fund zu dem gestrigen hinzufügt, so hat man damit nur ein trocknes, meist mechanisches, wenn es hoch kommt, historisches Lehren und Lernen, und verkennt ganz das Wesen der christlichen Religion, in welches man auf diesem Wege nicht den Schüler einführt. Der Confirmandenunterricht setzt nicht etwa ganz neue Kenntnisse in der Religion selbst zu dem Schulunterricht hinzu, sondern gibt nur neue Aufschlüsse, macht nur die bereits erlernten deutlicher und fruchtbarer, läßt sie besser einsehen, begründet sie zur Ueberzeugung, und bezieht sie auf das innere und äußere Leben. Da sind nun freilich auch neue Begriffe und Kenntnisse hinzuzufügen, aber nicht in der Religion, sondern für die Religion, als Mittel, diese selbst im Geiste vollständig zu entwickeln und mit allem, was der Geist besitzt, zu vereinigen. Denn die Religion selbst soll in allem des Menschen leitender Geist seyn; und ist das nicht die christliche so recht ihrem Wesen nach?

Wenden wir diesen Grundsatz auf den Katechismusunterricht an, so dürfen wir jedoch nicht daraus folgern, daß etwa mit jedem Jahre ein neuer Lehrgang gemacht werde, denn das würde der stetigen Entwicklung „vielleicht eher als nachtheilig und unbequem zu betrachten seyn", wie der Verf. selbst sagt. Es gehört eine längere Zeit dazu, um vom Anfang bis zum Ende der vorgezeichneten Bahn zu kommen. Es will doch alles aufgefaßt und eingeübt seyn; auch sollen die einzelnen Lehren von manchem, das belebend in das Gemüth einzieht, begleitet

werden. Wir glauben die Erfahrung vielleicht allgemein für uns zu haben, wenn wir, nachdem der vorbereitende Unterricht vorausgegangen, dem ersten zusammenhängenden Religionsunterricht das Stadium vom 9ten oder 10ten bis in das 12te oder 13te Lebensjahr anweisen, und hierauf den eigentlichen Katechumenenunterricht folgen lassen, der etwa zwei Jahre verlangt. Für diesen ist eigentlich der Katechismus bestimmt, und so bedarf man nur dieses eine Lehrbuch. Für den vorhergehenden wird es dem Lehrer ebenfalls dienen, obgleich da schon ein Spruchbuch hinlänglich als Leitfaden dient. Kein eigentlicher Katechismus ist also darin zu tadeln, wie wir hier wiederholen, wenn er sich nicht auf das katechetische Verfahren selbst einläßt. Er hat sein Lob darin, daß er den rechten Stoff auswählt, die Sätze klar und bestimmt ausspricht, und eine gute Anordnung trifft. Wenn Herr H. die Meinung Felbigers in der Vorrede zu seinen Katechismen verwirft, als ob der erste für das Gedächtniß, der zweite für den Verstand sey, so hat er schon aus psychologischen Gründen recht; wenn er aber neueren Katechismen seiner Kirche es zugesteht, daß doch einer für eine erste Klasse außer dem Hauptkatechismus gegeben werde, so möchten wir fragen, warum? Nach den Grundsätzen seiner Kirche würde es wenigstens nicht leicht seyn, ein Spruchbuch wie in unsrer Kirche einzuführen, indessen kann auch da ein Lehrbüchlein der biblischen Geschichte vorhergehen; was man dabei von Religionsbegriffen mitgetheilt wird, mag dann der Lehrer aus dem Katechismus selbst schöpfen.

Wir halten zwar die Vorschrift des Verf. fest als ächt katechetisch, ein Ganzes der Religionslehre in jeder Klasse zu geben, und dasselbe in der folgenden nur zu erweitern und tiefer zu entwickeln, aber wir halten es nicht für praktisch, mehr als zwei Klassen für den katechetischen Unterricht anzuordnen. Die Vervielfachung die-

mit Fülle umkleidet, so daß sich in diesem Unterricht der innere Organismus des gottgeweiheten Lebens so viel möglich abdrücke." Beide Standpunkte vereinigen sich aber, wozu der Verf. ebenfalls zwei Grundsätze aufstellt. Wir dächten, daß alles in den ersten schon genugsam angegeben war, indem Herr H. ganz richtig anerkennt, daß die h. Schrift immer an die Offenbarungen und das Geschichtliche sogleich ihre praktischen Forderungen anknüpfe. Man darf also dem Lehrer nur dasselbe empfehlen, und er muß sich nur recht darauf einüben, das Historische zugleich katechetisch zu beziehen. So würde sich dann auch jener Grundsatz von dem Eingehen des Reiches Gottes in den Menschen zugleich in den ethischen umstellen, von dem Eingehen des Menschen in das Reich Gottes. Dieses wäre um so deutlicher zu zeigen, weil es doch nicht genug ist, das christliche Leben in großen Umrissen zu zeichnen, welches der Herr Verf. fordert, sondern diese Anschauung zugleich eine innere werden muß, wenn sie die rechte seyn soll. Er verlangt, worin wir ihm mit voller Ueberzeugung beistimmen müssen, daß der dogmatische und moralische Theil der christlichen Religionslehre sich lebendig durchdringen sollen, und „daß die Realisirung des göttlichen Zweckes an der Menschheit an ihrem Orte im Zusammenhang und als Ganzes beschrieben werde, um das ganze Epos unserer Entsündigung und Heiligung zur Anschauung zu bringen." Jedoch ist hier eben der Geist des Lehrers ganz aufzufordern, um dieses alles in Geist und Gemüth des Schülers einzuführen, damit er selbst glaube, liebe, in das Heil sich einlebe. Diese Aufgabe ist wohl wie die wichtigste so die schwerste. Wir können sie auch so angeben, indem wir auf das Evangelium verweisen: Wie der Herr selbst seinen Jüngern, der Samariterin, einem Nikodemus u. s. w. jedem an den rechten Lebenspunkt spricht, und wie seine Apostel sein Reich unter den Erwachsenen verbreiteten, so hat der

Katechet den Christenkindern es nahe zu bringen, daß sie in dieses Reich eintreten und das neue Leben in sich gewinnen.

Die Anordnung des katechetischen Stoffes würde wohl mit der Auswahl zusammengetroffen seyn, wenn der Verf. nicht etwa die Absicht hatte, von verschiedenen Seiten das zu zeigen, was den gewöhnlichen Lehrern noch fremd ist. Er rühmt unter den protestantischen Katechismen den heidelberger, weil er nach der Grundidee seinen Lehrgang nimmt, 1) das Sündenelend, 2) die Erlösung, 3) die Dankbarkeit des Erlöseten. Eben das beweiset aber, daß die Disposition und die Materialien sich gegenseitig bedingen. Ein anderes ist es, wenn man die Methode in subjectiver Hinsicht auffinden will. Da fragt es sich, wie der Schüler dazu komme, des Menschen Elend aus innerer, lebendiger Anschauung zu erkennen, was also jener ersten Frage des wohlgeordneten Katechumenenunterrichts als Einleitung vorausgehen müsse. Das ist aber, was die Lehre betrifft, das Historische, die Einführung in das christliche Leben selbst, nämlich die kindliche, fromme Gesinnung, muß dann hinzu kommen. Nur dadurch wird der Sachbegriff, z. B. die Liebe gegen Gott, von dem Zögling gefaßt, wie es der Verf. verlangt, zur Freude aller derer, die in der dürren Zeit der leeren Wortkatechesen oft genug im Stillen geseufzet. Den innigen Zusammenhang zwischen der Anordnung und Darstellung der Gegenstände erkennt der Verf. ausdrücklich an, und will daher, daß der Stoff von innen heraus seine organische Disposition erhalte.

Es ist ein vortrefflicher Gedanke, daß „die rechte Anordnung schon gefunden und keine andere sey, als die, welche der reale Zusammenhang aller Theile der Offenbarung, und die innere und lebendige Beziehung dieser Theile wie unter einander so zum Ganzen von selbst macht; und keine andere sey als die, welche durch die

ser Klassen hat denn auch Wiederholungen in diesem Lehrbuche herbeigeführt. Der Verf. klagt (S. 88.) §. 3, „daß auch neuere Klassenkatechismen, z. B. die von Batz und Overberg, nicht genügen; immer sey zu viel Aufmerksamkeit und Gewicht auf das Weniger oder Mehr des Stoffes gelegt, dagegen viel zu wenig auf die graduelle Verschiedenheit desselben." Aber eben das, was er als Beleg aus dem Katechismus von Batz anführt, wo der Beweis der göttlichen Weisheit in dem Lehrbuche für die erste Klasse ausführlicher, als in dem für die 3te und 4te vorkommt, trifft eigentlich diese mehrfache Klassenabtheilung selbst, und bestätigt unsere Ansicht, daß der Katechismus für jede unserer beiden Klassen dienen soll, die „in dem Materiale selbst aber liegende Abstufung" dem Lehrer überlassen bleibt. Und so stimmen wir seiner Bemerkung bei, „daß der in Rede stehende fortschreitend erweiterte, und tiefer und tiefer geführte katechetische Stoff recht gut in einem einzigen Katechismus gegeben werde, Klassenkatechismen folglich für den angeführten Zweck durchaus nicht als wesentlich zu betrachten seyen."

Es liegt also hauptsächlich an dem Katecheten, die stetige Entwicklung bildend zu begleiten, und das bis zu jener Reife des Gemüthes, welche der Verf. schön bezeichnet als die rechte Zeit „für alles Aufstellen der sittlichen Ideale, alles Vorführen der Blüthen eines frommen, gottinnigen, liebevollen und thatkräftigen Lebens." Der Katechismus selbst enthalte auch hierzu die Hauptbegriffe, er sey die kurzgefaßte Religionslehre für jedes Alter des Lernens, und auch noch für die Erwachsenen, objectiv hingestellt, der Lehrer aber gebrauche ihn für die erste und zweite Klasse, vom Einfachen zum Gedankenreichen fortschreitend, indem er sich auf die subjective Entwicklung des kindlichen Geistes versteht. Das führt denn auf den zweiten Punkt, die Anordnung des Ka-

techetischen Stoffes, von welcher der Verf. in einem zweiten Theile des 1ten Buches handelt. Hierbei können uns, wie er sogleich bemerkt, zwei Rücksichten leiten, die eine hat den Gegenstand, die andere das Subject im Auge. Der katechetische Unterricht hat beides in seiner Anordnung zu verbinden.

Aus dem objectiven Standpunkt werden nun folgende Grundsätze aufgestellt: 1) „Lege alles, was Gott zum Heil der Welt gethan hat, und fortwährend thut, in einer solchen Folge dar, daß sein dießfälliger Wille und Rath als das, was er ist d. h. als ein Einiges Ganzes voll Gnade und Weisheit erscheine; 2) lege das in jener fortschreitenden Enthüllung dar, in welcher dasselbe, und Gott in ihm, sich selbst mehr und mehr enthüllt und verherrlicht hat; und 3) stelle das alles an dem Orte dar, an welchen es sein organischer Zusammenhang mit dem Ganzen der göttlichen Heilsordnung stellt, in welchem es folglich nach seiner wahren Bedeutung aufgefaßt werden kann." — Das ist denn nichts anderes als die Geschichte, an deren Hand, wie der Verf. ebenfalls richtig sagt, ein ihre Ordnung befolgender Unterricht das geoffenbarte Heil erkennen lehrt. Es ist dem Refer. erfreulich, auch hier den Lehrgang, welcher mit dem Historischen, nämlich dem Biblischen, anfängt, begründet zu sehen.

Aus dem subjectiven Standpunkt ergibt sich für den katechetischen Unterricht ein psychologischer und ein ethischer Grundsatz. Aus der Betrachtung, wie das Reich Gottes in uns wirklich werde, sind diese zwei Grundsätze entwickelt: 1) „stelle das Eingehen desselben in den Menschen in der Ordnung dar, in welcher solches wirklich geschieht; 2) stelle das Leben in demselben in der Abfolge dar, daß es als ein geistig-organisches erscheine, aus dem innersten Punkte als Princip die Kräfte des Gemüthes durchdringend, und durch dasselbe und die Lebensverhältnisse hinwiederum angeregt, genährt und

mit Fülle umkleidet, so daß sich in diesem Unterricht der innere Organismus des gottgeweiheten Lebens so viel möglich abdrücke." Beide Standpunkte vereinigen sich aber, wozu der Verf. ebenfalls zwei Grundsätze aufstellt. Wir dächten, daß alles in den ersten schon genugsam angegeben war, indem Herr H. ganz richtig anerkennt, daß die h. Schrift immer an die Offenbarungen und das Geschichtliche sogleich ihre praktischen Forderungen anknüpfe. Man darf also dem Lehrer nur dasselbe empfehlen, und er muß sich nur recht darauf einüben, das Historische zugleich katechetisch zu beziehen. So würde sich dann auch jener Grundsatz von dem Eingehen des Reiches Gottes in den Menschen zugleich in den ethischen umstellen, von dem Eingehen des Menschen in das Reich Gottes. Dieses wäre um so deutlicher zu zeigen, weil es doch nicht genug ist, das christliche Leben in großen Umrissen zu zeichnen, welches der Herr Verf. fordert, sondern diese Anschauung zugleich eine innere werden muß, wenn sie die rechte seyn soll. Er verlangt, worin wir ihm mit voller Ueberzeugung beistimmen müssen, daß der dogmatische und moralische Theil der christlichen Religionslehre sich lebendig durchdringen sollen, und „daß die Realisirung des göttlichen Zweckes an der Menschheit an ihrem Orte im Zusammenhang und als Ganzes beschrieben werde, um das ganze Epos unserer Entsündigung und Heiligung zur Anschauung zu bringen." Jedoch ist hier eben der Geist des Lehrers ganz aufzufordern, um dieses alles in Geist und Gemüth des Schülers einzuführen, damit er selbst glaube, liebe, in das Heil sich einlebe. Diese Aufgabe ist wohl wie die wichtigste so die schwerste. Wir können sie auch so angeben, indem wir auf das Evangelium verweisen: Wie der Herr selbst seinen Jüngern, der Samariterin, einem Nikodemus u. s. w. jedem an den rechten Lebenspunkt spricht, und wie seine Apostel sein Reich unter den Erwachsenen verbreiteten, so hat der

Katechet den Christenkindern es nahe zu bringen, daß sie in dieses Reich eintreten und das neue Leben in sich gewinnen.

Die Anordnung des katechetischen Stoffes würde wohl mit der Auswahl zusammengetroffen seyn, wenn der Verf. nicht etwa die Absicht hatte, von verschiedenen Seiten das zu zeigen, was den gewöhnlichen Lehrern noch fremd ist. Er rühmt unter den protestantischen Katechismen den heidelberger, weil er nach der Grundidee seinen Lehrgang nimmt, 1) das Sündenelend, 2) die Erlösung, 3) die Dankbarkeit des Erlöseten. Eben das beweiset aber, daß die Disposition und die Materialien sich gegenseitig bedingen. Ein anderes ist es, wenn man die Methode in subjectiver Hinsicht auffinden will. Da fragt es sich, wie der Schüler dazu komme, des Menschen Elend aus innerer, lebendiger Anschauung zu erkennen, was also jener ersten Frage des wohlgeordneten Katechumenenunterrichts als Einleitung vorausgehen müsse. Das ist aber, was die Lehre betrifft, das Historische, die Einführung in das christliche Leben selbst, nämlich die kindliche, fromme Gesinnung, muß dann hinzu kommen. Nur dadurch wird der Sachbegriff, z. B. die Liebe gegen Gott, von dem Zögling gefaßt, wie es der Verf. verlangt, zur Freude aller derer, die in der dürren Zeit der leeren Wortkatechesen oft genug im Stillen geseufzet. Den innigen Zusammenhang zwischen der Anordnung und Darstellung der Gegenstände erkennt der Verf. ausdrücklich an, und will daher, daß der Stoff von innen heraus seine organische Disposition erhalte.

Es ist ein vortrefflicher Gedanke, daß „die rechte Anordnung schon gefunden und keine andere sey, als die, welche der reale Zusammenhang aller Theile der Offenbarung, und die innere und lebendige Beziehung dieser Theile wie unter einander so zum Ganzen von selbst macht; und keine andere sey als die, welche durch die

gleichzeitige Rücksicht auf die allmählig fortschreitende Entwicklung des Menschenwesens bestimmt ist, beides zugleich und neben einander. Diese Anordnung hat Gott, die ewige Weisheit selbst gemacht; sie liegt in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung thatsächlich vor uns, und wir befolgen sie, wenn wir uns an die Geschichte der Offenbarung halten, letztere für jeden Zögling im besondern und gleichsam aufs neue sich entfalten lassend, wie sie sich vor der Menschheit im Großen entfaltet hat im Laufe der Jahrtausende." Befolge man nur die praktischen Winke, welche Herr Dr. H. in der Auseinandersetzung dieses Gedankens gibt!

Der dritte Theil des 1sten Buches lehrt den katechetischen Stoff verarbeiten und darstellen. Weil indessen der Verf. in den vorhergehenden Theilen schon vieles davon angegeben, und bei seiner überall ins Leben eingehenden Belehrung angeben mußte, so macht dieser Theil Wiederholungen nöthig, welche wenigstens die systematische Einfachheit stören. Wir wollen damit nicht den Vorwurf machen, als ob mehrmals immer dasselbe gesagt sey, denn auch was wiederholt wird kommt doch gewöhnlich in anderer Beziehung vor, und die Belehrungen schreiten damit innerlich weiter fort. Wie der Katechet alles nach der Wahrheit und dem Wesen, in der rechten Tiefe, Fülle und Kraft, pragmatisch und fruchtbar lehre, wird reichhaltig gezeigt, und auf Beispiele angewendet. Ueberall ist das innere Leben das Ziel; immer soll der Buchstabe in Geist übergehen. Was der Verf. gegen einige Katechismen seiner Kirche in ihrer Darstellung, z. B. der Lehre von der Erbsünde, von dem heil. Geiste, von der Dreifaltigkeit, rügt, darf wohl auf die Zustimmung eines jeden Lehrers rechnen, dem es um das Christenthum Ernst ist. Soweit die 1ste Abtheilung dieses Theils.

Die folgenden Abtheilungen führen dieses Allgemeine aus zur Erzielung des christlichen Glaubens und des Lebens, des inneren im Willen und Gemüth, und des äußeren, der Verhältnisse. Wir finden nur diese ganze Eintheilung unbequem, da man z. B. grade hier nicht die Belehrung über die katechetische Lehrform suchen wird, obgleich die Vorschriften trefflich sind. Wir möchten mehrere hervorheben, wie: „wende dich an den freien Willen der Zöglinge; — erinnere sie an Gottes Gegenwart; — setze sie in eine andächtige und hörwillige Stimmung durch ein herzliches oft auch im Verlaufe des Vortrags gesprochenes Gebet ꝛc." — „Die Unbrauchbarkeit der bloß heuristischen Methode wird nirgend sichtbarer als in den Katechisationen von Gräffe, welcher dieselbe, während er sie aufs höchste cultivirt, zugleich ad absurdum geführt hat." Ferner wie der Katechet von der Parabel Gebrauch machen; wie er immer das Einzelne der Lehren auf das Ganze, auf ihre Einigung in der Grundidee vom Reiche Gottes zurückführen solle; wie er den dogmatischen Begriffen am besten erst das Geschichtliche vorausgehen lasse; wie er nicht denken möge, daß er die Hauptbegriffe an der Stelle, wo sie etwa der Katechismus einreiht, ein für allemal erledigen könne; wie er sich am besten an die biblischen Ausdrücke halte; wie er gegen die im Volke herrschenden Irrthümer seine Belehrungen richten; wie er „reine und geistvolle Auffassung der eignen Confession lehren, und daß über dem confessionellen Unterschied die gemeinsame christliche Achtung und Liebe nicht verloren gehen solle." Sodann weiter: wie die Sünden durch die ihnen entgegenstehenden Tugenden vorzustellen seyen, z. B. die Unkeuschheit durch die Reinheit des Sinnes; wie der ächt katechetische Unterricht das sittliche Leben durch das Herz kennen lehre; wie die Geschichte vorzutragen, wie es mit den Beweisführungen der dogmatischen und moralischen Sätze

zu halten sey, u. dgl. m. Bei dem Letzteren empfiehlt der Verf. „das größte Gewicht auf die göttlichen Aussprüche zu legen; die authentische Ueberlieferung scheint, sobald die betreffende Wahrheit klare Schriftzeugnisse für sich hat, im katechetischen Unterricht ziemlich überflüssig." Er sagt weiter, und wir führen seine Aeußerung zum Beweise an, wie er die Grundsätze seiner Kirche mit seiner Theorie zu verbinden weiß: — „Anders ist es, wenn genügende Bibelstellen fehlen. Der Traditionsbeweis wird, besonders in dem Falle, wenn die Wahrheit von großem Gewicht ist" (wir würden solche nur in den biblischen Lehren finden), „mit einer gewissen Genauigkeit zu führen seyn; und es kann folglich gar nicht hinreichen, wie so oft geschieht, den Ausspruch bloß etwa eines oder des andern Kirchenvaters berührt zu haben."

Aus diesen Angaben erhellet der Geist und die Fülle dieser Belehrungen, wie wir glauben, so vollkommen, daß wir nur noch den weiteren Lehrgang dieser Katechetik anzugeben haben, da es doch hier nicht unser Zweck seyn kann, einen Auszug dieses Werkes zu liefern, wozu wir übrigens den Hrn. Verf. wohl auffordern möchten. Derselbe Geist spricht sich auf jedem Blatte aus: Christus ist ihm der Mittelpunct und Inbegriff des Glaubens, „durch Ihn, in Ihm, für Ihn das Losungswort." Der vorliegende dritte Theil verbreitet sich noch über alle die psychologisch wirkenden Mittel der Belehrung, um sowohl den christlichen Glauben, als auch die demselben entsprechende Thätigkeit des Willens und des Gemüthes zu erzielen. Der Verf. beweiset sich als Kenner des menschlichen Herzens, wie es solche Belehrungen verlangen; Rec. ist übrigens der Meinung, daß sie zu sehr zerstückelt sind, und, mehr zur Einheit zusammengezogen, noch practischer wären, z. B. die sinnlichen, ästhetischen, sympathetischen, religiösen Gefühle konnten füglich nicht nur zu-

sammengefaßt, sondern auch bei dem, was über die verschiedenen Lebensverhältnisse und dergleichen gesagt ist, anschaulich und angewandt betrachtet werden. Der vierte Theil handelt von dem katechetischen Vortrage, der Diction, Declamation u. s. w.

Nun folgt das zweite Buch dieser Katechetik, die durch den Katecheten vermittelte Vollziehung des Wortes enthaltend. Es schlägt mehr in das Eigenthümliche der katholischen Kirche ein, da es den Cultus und die Disciplin betrifft. Der Verf. sagt da unter andern: „Die Messe ist also der natürlichste, inhaltreichste und heiligungstüchtigste Cult schon für die Elementarschüler. Es kommt nur darauf an, Inhalt und Geist derselben gehörig aufzufassen, und für den Gedanken und Lebenskreis der Kinder zu bearbeiten." Rec. als wohl überzeugter Protestant kann ihm zwar hierin nicht beistimmen, muß ihm aber die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er die Messe schön zu idealisiren weiß, und auch hierbei wie überall an das Herz spricht. Er wird in seiner Kirche viel Gutes damit wirken, daß er die Uebungen des innern Lebens unmittelbar an die Lehre und den Cultus anknüpft, und auch die äußeren in der Kirche in das christliche Leben umzusetzen sucht. Sieht man davon ab, daß der Reflexion bei Kindern mitunter zuviel Erfolg zugeschrieben wird, so bestehen die meisten Regeln vor der Psychologie und Pädagogik, z. B. S. 600 die rechte Art, Widersetzlichkeit des Schülers zu verhüten, und S. 633, in wiefern das Tanzen der Jugend zu gestatten sey u. dgl. m. Ja es wird eine kleine Erziehungslehre gegeben. Schullehrer und Pfarrer, auch protestantische, können hierin manches von dem Verf. lernen, und die Sorgfalt für die äußere Disciplin der Jugend ist auch unserer Kirche zu empfehlen. So warnt er mit Recht gegen ihre Lectüre von Romanen, Schauspielen, Taschenbüchern und Tagblättern; nur hätte er für unsere Zeit auf die letzteren einen Nachdruck legen sollen. Denn sie regen die Jugend

krankhaft auf, und verderben die nächste Generation eben so sehr, wie die Phantasie den Geschlechtstrieb durch jene anderen Schriften zu frühe aufregt; es entsteht durch dieses Politische eine Selbstschwächung, ähnlich jener physischen, gegen welche der Verf. ebenfalls genaue Aufsicht verlangt.

Auch dieses zweite Buch enthält nicht Weniges, das im ersten vorkommt, und es beweiset sich durchaus die Einrichtung dieser Katechetik nicht vortheilhaft zur Ersparung des Raums und leichteren Einsicht in das Ganze und Einzelne. Indessen müssen wir unser obiges Urtheil wiederholen, daß der Verf. eben durch die vielfachen Beziehungen seiner Grundidee von verschiedenen Seiten manches zwar mehrmals, aber immer für Geist und Gemüth gedankenreich sagt. Der Schluß wendet sich mit der Herzlichkeit, welche in dem Buche überall warm gesprochen, an seine Amtsgenossen. Er ist wahrhaft erhebend. „Amen", so schließt er, „ihr Kleinen, die ihr uns zugeführt werdet! Wir umarmen und segnen euch; ihr seyd des Herrn, seyd sein uns anvertrautes Erbe; wer euch aufnimmt, nimmt Ihn auf und den, welcher Ihn gesendet."

Wir kommen auf den Grundgedanken zurück: der Religionsunterricht soll in einem stetigen Lehrgange von der ersten Stufe an bis zur vollständigen Belehrung dem Entwickelungsgange der Seele gemäß fortschreiten. Wenn auch Hr. Dr. H. in seiner Katechetik diesen Gedanken nicht zuerst ausgesprochen hat, so hat er ihn doch auf eine eigene und vorzügliche Weise dargelegt, und denselben fruchtbarer im Einzelnen ausgeführt, als es uns bis jetzt in einem Lehrbuch vorgekommen. Eben um deßwillen wünschen wir eine bessere Anordnung des seinigen, welches zugleich eine Abkürzung seyn würde, ohne doch irgend etwas, das der Leser suchen wird, ihm vorzuenthalten. Seiner Kirche wünschen wir Glück, wenn sie seine Idee ins Leben setzt. Denn das ist der Weg der

christlichen, insbesondere der geistlichen Wirksamkeit in jeder Kirche, daß das innere, lebendige Christenthum von allen Seiten erweckt und gebildet werde, ohne gewaltsames Umwandeln oder revolutionäres Umwerfen. Das Naturgesetz der Stetigkeit mit dem Christengesetz der Heiligung schreibt den Weg vor. Unsere evangelischen Lehrer möchten wir recht dringend auffordern, diesen Weg für die Einführung unserer Jugend ins Christenthum so einzuschlagen, daß mehr Lebendigkeit in den Katechismusunterricht komme. Denn es liegt nunmehr am Tage, daß mit aller jener Fragekunst nicht viel gewonnen worden, und daß mancher Geistliche, der hierin manchem Schulmeister nachstehen mußte, dafür aber aus der Fülle seiner Glaubenskraft in die Gemüther seiner Katechumenen sprach, doch eine bei weitem segensreichere Aussaat für seine Gemeinde ausgestreut.

Auch wähne man nicht, daß mit einem besseren Katechismus die Hauptsache gethan sey. Wohl verkennen wir nicht das Bedürfniß eines guten Landeskatechismus, und setzen einen großen Werth auf die Wahl, Anordnung und Bestimmtheit seiner Sätze, aber damit ist noch nicht das katechetische Verfahren angegeben, und die Kraft, in das Christenthum einzuführen, mitgetheilt. Das Lehrbuch stellt nur auf, was die Kirche bekennt, und zu welchem Erkennen und Bekennen der Religion sie ihre Jugend will herangebildet wissen. Darum bedarf es überhaupt, so viele Klassen man auch stufenweise auf einander anordne, nur dieses Einen Lehrbuches; es ist zunächst dem Lehrer in die Hand gegeben. Dieser aber muß gelernt haben, wie er es gebrauche, d. h. wie er jene Erkenntniß und Ueberzeugung in den Gemüthern erwachsen lasse. Er lerne also nur recht die Fragekunst, er übe sich zur möglichsten Gewandtheit in derselben ein, er lerne überhaupt das Lehren, aber er studire auch das Kind, er mache sich mit der kindlichen Seele bekannt, er beobachte den Naturgang ihrer Entwicklung, er suche sich

zu jener Selbstentäußerung zu erheben, womit er sich in diese Seele einlassen kann, und nun bringe er den Geist des Christenthums mit, um zur guten Stunde das rechte Wort in diese Seele zu sprechen und dem Lichtstrahl den Weg in dieselbe zu eröffnen, der die Knospe des heiligen Lebens hervorruft. Das verstehen wir unter der Katechisirkunst. Und — nennt sie nur getrost eine Gabe des heiligen Geistes.

Die Religion eines Menschen ist seine Lebensweise, so wie sie sich aus seinem Herzensgrunde bestimmt, von dem Innersten aus, das er als das Heilige in sich bewahrt. Das ist ganz allgemein aufgefaßt in jedem Menschen das Gewissen, etwas weiter entwickelt ist es das Gottesbewußtseyn, und so denken wir unter der Religion eines vernünftigen Menschen seine Gottesverehrung, welche sich in seinem innern und äußern Leben ausspricht. Die christliche hat dann ihren unterscheidenden und erhabenen Charakter als Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Was das aber sagen will, wird freilich nicht durch eine Worterklärung erschöpft; der Christ ist derjenige, welchen der Geist Gottes durch und durch heiligt, und dessen ganzes Sinnen und Wollen, Fühlen und Denken, Trachten und Handeln auf Gott gerichtet ist, von der Liebe zu ihm durchdrungen, ein beständiger Gottesdienst. Das ganze Seyn und Wirken des Christen gehört dem Reiche Christi an. Was man sonst christlich oder Religion nennen mag, ist es nicht: aber alles ist dagegen so zu nennen, was nur irgend in dem Leben des Christen aus jenem Grunde hervorgeht, der ihn zum Christen macht. Wir bezeichnen denselben als seinen lebendigen Glauben, und denken wir uns den Christen in seiner Vollendung, so kommt nicht das Mindeste in seinen Gesinnungen und Handlungen vor, das nicht mittelbar oder unmittelbar eine Frucht seines Glaubens sey. Nicht etwas Einzelnes, wie manches andere, z. B. die Beschäftigung mit einer Kunst, ist etwa seine Religion, sondern

sie ist in dem Ganzen seiner Thätigkeiten und Zustände vorhanden, so wie die Seele. Es gibt wohl einzelne Andachtsstunden und einzelne religiöse Handlungen, aber es gibt nur Eine Frömmigkeit durch alle Lebensmomente hindurch. Selbst die Berufsthätigkeit, wenn sie auch den Mann zum rastlosen Eifer begeistert, ist noch nicht das, was die Religiosität ist, wo man sie in ihrer Wahrheit findet; sie ist das Wesen und die Gestalt des ganzen innern Menschen. — Wir würden gar nicht so viele Worte davon machen, wenn nicht so allgemein die falsche Vorstellung herrschte, als sey die Religion eine Sache, die so wie mehreres einem guten Menschen nicht fehlen dürfe, so wenig wie etwa Geschicklichkeit, Klugheit, gute Sitte und dergl.; und der man doch immer ebenfalls ihre Zeit widmen müsse, wo man ihr Recht ihr widerfahren läßt. Selten findet man den eigentlichen Begriff derselben verstanden. Wir wollten also hiermit erklären, daß wir nur in Beziehung auf diesen Begriff von einem Unterricht in der christlichen Religion reden. Dieser muß jeder ächten Katechetik zum Grunde liegen.

Ihre Aufgabe ist demnach, diesen Geist in das Gemüth des eintretenden Christen so einzuführen, daß er sein ganzes Leben durchdringe. Das geschieht allerdings vermittelst eines vollständigen Unterrichts in der ganzen christlichen Religionslehre. Die Sätze des Glaubens, die Vorschriften des Handelns, das Historische der Offenbarung, alles dieses wird soweit, wie es nur von dem jugendlichen Gemüthe aufgenommen werden kann, demselben in deutlichen Begriffen übergeben und eindringend an das Herz gelegt. Aber es soll durchaus Geist und Leben werden. Das geschieht, indem alle diese einzelnen Lehren in ihren Zusammenhang verknüpft, ja in die immer höhere Einheit der Idee hinaufgezogen werden. Und auch das kann noch nicht genügen. Denn soweit ist es noch bloß ein Denken und Betrachten, es soll aber im ganzen Gemüthe leben. Daher ist jede einzelne Lehre bis auf

jedes Wort demselben so zu übergeben, daß es alsobald das fromme Gefühl erwecke, um hierdurch befruchtet zu werden. So jeder Gedanke, so jede Katechisation. Wenn nun das so durch den ganzen Unterricht hindurchgeführt wird, so thut der Lehrer, wie es auf den ersten Anblick scheint, alles, was er zu thun hat, er pflanzt, er begießt, und es kommt nun auf den Segen des Herrn an. Doch hat er hiermit noch nicht Alles gethan. Er soll auch diese so in Geist und Gemüth eingedrungenen Lehren bis dahin entwickeln, wo sie in das Leben übergehen, überall bis auf die Punkte, an welche sich die Verhältnisse anschließen, so wie sie sich theils in dem besondern Berufe, theils auch im allgemeinen des Menschenlebens darbieten. Niemand vermag sich bloß aus seinem Innern eine Gemüthswelt herauszuspinnen, wie viel weniger die Aussenwelt um sich her aus sich zu gestalten. Gleichwohl geht die Erziehung in der Religion meist nur so auf das Innere hin, als seyen es die Betrachtungen, Gedanken, Gefühle, Entschlüsse, womit sie sich begnügen könne, und als komme es nur auf dieses innere Leben an, nach welchem sich dann alle die äußern Verhältnisse richten müßten. Da gibt es denn viele Wehklagen der Frommen. Ehedem war es die böse Welt, von der man schon den Knaben mit aller Gewalt zurückhielt, und die munteren Gespielen draussen hießen böse Buben, denen er nicht folgen dürfe, wenn sie ihn lockten. Darin wollte man ein Hauptmittel der frommen Erziehung noch vor etwa zwei Generationen finden, und schon länger her setzte man das wahre Christenthum am liebsten in eine Zurückgezogenheit von der Welt. Jetzt ist es freilich anders. Wie überall die Extreme umschlagen, so schlug in dem Religionsunterricht die andere Richtung vor, daß man nur auf das sittliche Verhalten sehen und die Pflichtenlehre nur recht vollständig ausführen müsse, damit der junge Mensch in allen Fällen wisse, was er zu thun habe. Wir wissen nunmehr, was der

Erfolg war. Die Glaubenslehre trat immer weiter zurück, manche Katechismen lassen es nicht undeutlich merken, daß sie derselben lieber ganz überhoben wären, wie uns einige aus der Zeit zwischen etwa 1790 und 1810 vorliegen. Und nicht nur diese Belehrung trat zurück, sondern auch das innere Leben selbst wurde kaum eines andern als eines verachtenden Blickes gewürdigt. Gleichzeitig waren die modernen Moralsysteme, welche dem Menschen überall nur vom Handeln vorsprachen, und mit ihrem Gebieten, Verbieten, mit allen den Pflichten und Rechten nicht fertig werden konnten, dagegen von einem Seyn des Menschen, von dem Ewigen und Gottähnlichen in seinem Geiste kaum etwas wissen wollten; und wenn sie auch gute Gesinnungen verlangten, so waren es immer nur Pflichten und nicht die aus der Himmelsquelle der Liebe entspringenden Tugenden. Ja dergleichen wurde von manchen Moralisten sogar vor dem Eingang schon abgewiesen als Sentimentalität, Gefühlsunheil, Schwärmerei. Grade aus dieser Schule sind noch viele der jetzt schreibenden, katechisirenden und predigenden Männer, die daher Gott einen Dienst zu thun meinen, wenn sie immer gegen Mysticismus schreien, oder, was oft noch schlimmer ist, einflüstern. Eben nun in jene Zeit fällt Gräffe's Katechetik; sie war ein Erzeugniß des damaligen Standpunkts, und fand also großen Eingang. Von dem an erwuchs weiter die Katechisirkunst praktisch und theoretisch bis zu der Stufe, wo der Religionsunterricht durch Dinter's Anweisungen als eine hoch und allzu hoch gepriesene Schullehrergeschicklichkeit erscheint. Das Geistliche im Religionsunterricht stehet da nach. Was die andern Lehrer sich bis jetzt in dieser vorherrschenden Richtung von besondern Verdiensten mögen erworben haben, wo sie etwa den Geist damit verbanden, es ist doch bis jetzt dieses die geltende Richtung geblieben. Aber, wie gesagt, die Leerheit wird bereits gefühlt, die Einseitig-

keit eingesehen, und die Katechetik steht an einem Wendepunkt, wo sich etwas Befriedigenderes entwickeln wird.

Bringt denn das Christenthum nicht die Versöhnung? auch der Innenwelt mit der Außenwelt? Der Unterricht in demselben darf, wie bemerkt, nicht bloß auf jene und nicht vorzugsweise auf diese sich einlassen, er soll vielmehr beide zu dem Leben des Christen mitten in der Welt einigen. Von innen heraus lebt man sich in das Reich Gottes ein, aber so, daß man in demselben seiner äußern Lebensbestimmung genüge. Der Lehrer hat also sorgfältig darauf Bedacht zu nehmen, daß er jede Knospe des Gemüths, welche sich in der künftigen Lebensbestimmung zur christlichen Gesinnung entfalten möge, bis dahin entwickle, wo sich das Verhältniß von außen anschließen kann, und zwar so entwickle, daß alsdann dieses Aeußere, wo es irgend entgegen kommen wird, rein aufgenommen werde, um gleichsam mit diesem Innern zu verwachsen. Die Weisheit des Christen besteht nämlich darin, das Gleichartige d. i. das Gute von dem Aeußeren aufzunehmen und in dem Aeußeren darzustellen. Sie soll sein ganzes Leben in Einklang bringen, in allem soll die Gottesliebe der Grundton seyn; von Morgen bis Abend das Geschäft des Tages hindurch soll der Christ in seinem Geiste mit Gott, in seinem Wirken mit den Menschen leben, und so mit seiner Kunst, seinem Gewerbe, seiner Wissenschaft, seinem Hauswesen, oder worin sich sonst seine Thätigkeit bewegt. Der Katechet wird also z. B. die Pflicht und den Trieb zur Gemeinschaft in der Andacht mit Andern bei seinen Katechumenen dahin richten, daß sie sich freuen, in einer solchen Gemeinschaft bereits zu stehen; er wird zugleich den gemeinsamen Zweck der christlichen Frömmigkeit in derjenigen Kirche, in welche sie eintreten, so vorstellen, daß derselbe ihrer Andacht entgegen kommt; er wird sie dabei belehren, wie jeder kirchliche Verein noch seine Unvollkommenheiten habe, und wie diese grade dazu auffordern, nicht daß man seine

Kirche verlasse oder verachte, sondern daß jeder sein Licht leuchten lasse, und durch sein Christenthum zur Verbesserung von innen heraus als der einzigen wahren mitwirke. So wird der katholische Geistliche wie der protestantische seine Katechumenen in seine Kirche mit Wahrheit einführen, daß sie derselben mit ganzer Seele angehören, und zwar nicht in dem Festhalten an dem Außenwerke, sondern an dem christlichen Geiste, welchen er, soweit es irgend möglich ist, hineinlegt. Wie viel leichter dieses unsern evangelisch-protestantischen Lehrern werden müsse, da sie nur weniges Außenwerk des Cultus zu berücksichtigen haben, bedarf keiner Ausführung. Desto freier und geistvoller können sie zu jenem Zwecke hinwirken. Auf gleiche Weise wird der Katechet seine Schüler in der Sittenlehre auf alle diejenigen Lebenspunkte hinweisen, von welchen aus z. B. die Pflicht und der Trieb zu den Beschäftigungen im Hauswesen, zu dem Gehorsam gegen die Obern, zu der Rechtschaffenheit im Handel und Wandel, zu der verständigen Wohlthätigkeit, zu der Geistesthätigkeit u. s. w. für die gegebenen einzelnen Fälle hervorgeht. In allem wird es ihm angelegen seyn, den Geist, welcher den Buchstaben erst belebt, in dem Schüler dahin zu leiten und zu kräftigen, daß derselbe sein Leben in sich und um sich zu einem christlichen gestalte. So soll es doch in der Kirche seyn? und daß es so werde, dazu ist der geistliche Stand eingesetzt. Ist es aber bisher so geschehen? Bei weitem noch nicht genug; wir sind noch sehr entfernt von solchem kirchlichen Leben. Noch ist eine christliche Familie in dem rechten Sinne des Wortes eine Seltenheit; noch würde man sogar verlacht werden, wenn man in öffentlichen und Privatverhandlungen Christum, wir meinen nicht seinen Namen im Wort sondern im Geiste, suchen wollte. Gleichwohl wird man nicht eher von einem im Volke herrschenden Christenthum reden können, bis wenigstens ein solches Streben herr-

schend geworden, und sich die Früchte im Hause und öffentlich zeigen.

Wer nun seinen Beruf als Lehrer der Kirche erkennt, der findet hier seine große, nicht leichte, aber herrliche Aufgabe. Sie wird hauptsächlich durch den Unterricht der Katechumenen gelöst. Darum endigt derselbe auch mit dem wahren Chrisma, und das Händeauflegen bei der Confirmation ist dann das wahre Symbol der von oben einwirkenden Kraft des heiligen Geistes; die Worte des Apostels Johannes, 1. Joh. 2, 27., mögen hier der Text seyn. Während dieses ganzen Unterrichts führt der Katechet mit jedem Schritte sicher diesem Ziele entgegen, wenn er es anders versteht, Christum zu verkündigen, d. h. historisch und didaktisch ihn dem, der sein Jünger werden soll, so nahe zu bringen, daß dessen Herz ihm entgegen schlage. Will man diese der apostolischen allerdings ähnliche Thätigkeit mit dem seit kurzem aufgebrachten Worte Kerykt ik bezeichnen, so haben wir nichts dagegen, wir wünschen vielmehr, daß es eine falsch verstandene Katechetik abweisen möge, indessen möchten wir doch lieber diese selbst in ihre altkirchlichen Rechte eingesetzt wissen, als die Lehre, wie man die der Kirche schon auf gewisse Art angehörige Jugend in dieselbe wahrhaft einweihen solle.

Ist nun diese Aufgabe schon groß für den Unterricht der Confirmanden, so geht ihr doch eine nicht minder große voraus. Denn die Einführung in die christliche Religion beginnt, wie gesagt, mit dem Eintreten in das Geistesleben. Die ersten Eindrücke auf das Gemüth des Kindes, bekanntlich wichtig für das ganze Leben, sollen auch christliche seyn, denn sie kommen von umgebenden Christen. Wir sagen die Eindrücke, niemand wird da schon an Lehren denken. Das Kind sollte eigentlich schon ein Christ seyn, ehe es noch etwas vom Christenthum weiß. Denn bei der rechten Erziehung wird es auch ein folgsames Kind, ehe es noch hört: du sollst — und wird ein from-

mes Kind, ehe es noch ein Wort von Frömmigkeit gehört hat; das Christenthum aber ist eben die rechte Frömmigkeit und Folgsamkeit. Kämen nur erst einmal ächt christliche Kinder aus den Häusern in die Schulen, wie könnte dann der christliche Lehrer ein glücklicher Säemann seyn! Und nun mit dieser aufgehenden Saat die Herzen der Katechumenen! Diese können dann wahrhaft in die Gemeinde des Herrn hereingebildet werden, denn es ist ein Wachsthum überall im Reiche Gottes, wie in der Gesammtheit, so in dem einzelnen Gliede. Das Christenthum des Christenkindes soll von dem Mutterschooß bis zum Altare des Herrn die sich entfaltende Blüthe der Menschheit seyn, und dafür hat die christliche Erziehung zu sorgen. Wie das nun durch den Unterricht geschehe, gehört zur vollständigen Belehrung, welche die Katechetik ertheilt.

Es muß also der Keim des christlichen Lebens aufgefaßt werden, daß man ihn pflege und mittelst der Belehrungen sich entfalten lasse. Da denke man nun nicht, daß dieser Keim etwas Allgemeines sey, wie z. B. der allgemeine Begriff Gott, denn alles, was im Leben vorgeht, ist ein Bestimmtes, ist individualisirt. Vielmehr ist schon in dem ersten Worte der Lehre das christliche Element zu erfassen, wie z. B. der Vater im Himmel, und auch das noch bestimmter, der, zu dem die Eltern beten, und den das Kind in der Christengemeinde wird kernen kennen, an den es nur mit kindlicher Gesinnung denken soll. Da nun diese Gemeinde, worin das Kind seine Heimath hat, in der Kirche wurzelt, so erwächst es durch sie aus dem alten historischen Grund und Boden der geoffenbarten Religion, und aus seiner Familie lebt es in das Reich Gottes herein. Es hört da Jesum Christum nennen, und es wird ihm aus der heiligen Geschichte dieß und jenes Einzelne erzählt, was gerade von seinem Gemüthe als religiöse Lehre aufgenommen werden mag. Auf diese Weise wird die Aufgabe gelöst, wornach aller

Religionsunterricht von dem Historischen ausgehen soll; aber es wird auch zugleich jene gelöst, die wir in dem oben angezeigten Buche als eine richtige anerkannten, daß sowohl objectiv als subjectiv dieser Unterricht der Offenbarung in dem Reiche Gottes gemäß allmählig entwickelt werde. Das christliche Element läßt sich zwar auch später hereinführen, denn sonst stünde es mit der Bekehrung zum Christenthum schlecht, aber wir haben nun einmal Kinder vor uns, und unsere Aufgabe ist, ihrem Geist und ihrem Gemüth jene Weihe zu ertheilen, durch welche Einheit und Einklang ununterbrochen durch ihr christliches Leben hindurchzieht.

Und welches wäre nun der gewünschte Standpunkt jetziger Zeit für den christlichen Religionsunterricht? Kein anderer als jener der ersten Zeit. Wir brechen damit ab und verweisen den Leser, der die rechte Wirksamkeit für die Einführung der Kleinen — und Größeren — in das Reich Gottes will kennen lernen, auf das Bild vom Weinstock und den Reben (Joh. 15, 1 ff.). Studirt es nur recht, liebe, jüngere Freunde. Auch das Reinigen der Reben übersehet nicht, und haltet fest an dem, von welchem alle Kraft entquillt, damit seine Gemeinde von einer Rebe zur andern durch euch ihre köstliche Frucht fort und fort vervielfältige. Aber studirt es für die jetzt auflebende Generation, was bei dieser geschehen müsse, damit auch das Wort recht verstanden werde: „ohne mich vermöget ihr nichts." Denn es will das alles auf das Bedürfniß der Kirche jetziger Zeit angewendet werden. Ein anderer Weg zum Heil ist nun einmal nicht zu finden, aber wer diesen Weg betritt, dem versagen nicht die Kräfte, und er kann Herrliches bewirken. Tüchtiges Studium und Lehrgeschicklichkeit darf freilich nicht fehlen. Τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν.

Dr. Schwarz, GKR.

# Uebersichten.

# Uebersicht

der

## neuesten Erscheinungen in der Kirche und Theologie Englands.

Von

**Fr. Krohn.**

### 1. Artikel. Der Reformkampf.

Es reicht eine gewöhnliche Betrachtung der Geschichte der englischen Kirche seit der Reformation hin, um die fortwährende, große Bedeutsamkeit des litterarischen Lebens dieser Kirche für den ganzen geographischen Bereich theologischer und kirchlicher Thätigkeit anzuerkennen. Für Deutschland aber besonders ist von jeher kein anderer europäischer Nachbarstaat in dieser Beziehung von so großer Bedeutung und, da dieselbe im Allgemeinen auch jederzeit anerkannt und berücksichtigt worden ist, von so großem Einfluß gewesen, wie England. Es möchte daher zu den schwierigsten und inhaltreichsten Aufgaben gehören, die gesammte litterarische Fortentwickelung der englischen Kirche in der neuesten Zeit, etwa nur der letzten 20 Jahre, unter einem geordneten, alle einzelnen Hauptmomente genau sondernden und richtig bezeichnenden Ueberblicke zu geben. Sie würde, wenn sie eine Prüfung nach dem Maßstabe streng wissenschaftlicher Verarbeitung zu fürchten hätte, die räumliche Ausdehnung dieses Blat-

tes oder die Kräfte des Ref. bei Weitem überschreiten, um so mehr, als seit Benthem und dem Erlöschen des spätern hallenser brittischen Magazins nur Vereinzeltes in dieser Beziehung gegeben worden ist. Weder Wendeborn, noch auch, wie Gemberg („die schottische Nationalkirche ꝛc.") in mehreren Punkten nachgewiesen hat, Stäudlin konnten vermöge ihrer, dem gegenkirchlichen Geiste ihrer Zeit huldigenden, Geistesrichtung das kirchliche und theologische Leben der beiden Nordwestinseln so verstehen, daß sie mit recht in's Auge springenden Zügen die mannigfaltigen Strahlen dieses Lebens hätten andeuten können. Es bleibt daher eine so gründliche Darstellung des neuesten Zustandes der brittischen Kirche und Theologie, wie sie Gemberg von der schottischen im Besondern gegeben hat und wie sie gegenwärtig vom Hrn. Pfarrer Fliedner zu hoffen steht, noch zu wünschen übrig. Eine solche würde einzelne periodische Berichte, wie das Vorliegende seyn soll, bedeutend erleichtern, indem es ihnen als Grundlage und Anschließungspunkt diente. Da aber keine Darstellung dieser Art bei Bearbeitung des Folgenden zu Hülfe seyn konnte, so darf dasselbe um so mehr auf die Nachsicht des kundigern Lesers Ansprüche machen.

Unter andern Umständen, als den gegenwärtigen, wäre von den neueren Erscheinungen in der englischen Kirche zunächst diejenige hervorzuheben, welche am meisten unser eignes kirchliches Leben berührt und (freilich nicht von dem Standpunkt eines strengen Churchman aus betrachtet) den eigentlichen Kern des Glaubenslebens in England bildet, nämlich die ungemeine Thätigkeit in der Verkündigung des göttlichen Wortes durch Missionen und Bibelverbreitung, die, einzelner unseliger, ihr geradehin fremdartiger Auswüchse ungeachtet, immer doch von einem freien, lebendig evangelischen Geiste belebt ist und deren Litteratur immer noch die Geschichte der ununter-

brochenen Entwicklung der Kirche liefert. Daß hiermit keineswegs etwas Vereinzeltes an dem Gesammtleben der Kirche gemeint sey, wird Jeder leicht zugeben, wenn dabei auf die historische Thatsache hingewiesen wird, daß die Liebe zu jener Thätigkeit immer mit einer besondern Regsamkeit des gläubig kirchlichen Lebens überhaupt erwacht. Offenbar ist aber das Band, womit zeither England und Deutschland in kirchlicher Beziehung am meisten zusammenhängen, die gemeinsame Missionsthätigkeit und die aus ihr hervorgegangene, besonders für kirchliche Statistik [Kirchenkunde a)] wichtige Litteratur, wobei sich England freilich bis jetzt noch überwiegend mittheilend und Deutschland mehr empfangend verhält, wie überhaupt die deutsche Theologie in England nur immer sehr wenig berücksichtigt ist. Erst ganz kürzlich fängt man mit dem Studium der schönen Litteratur und der Sprache Deutschlands und mit den wissenschaftlichen Reisen hierher auch allmählig wieder an, aus den Theologen unsers Vaterlandes zu schöpfen, und es steht zu erwarten, daß die dort neuerdings bekannt gewordenen, der praktischen Richtung der Engländer verwandteren Neander, Twesten, Tholuck (worüber später ein Mehreres) mit der Zeit so eingebürgert werden, wie es Mosheim und Michaelis bisher gewesen sind. — Aus diesem Mangel an Benutzung der Deutschen erklärt es sich, wie in andern theologischen Disciplinen, namentlich der historisch und grammatisch kritischen Exegese und der wissenschaftlichen Dogmatik, England hinter Deutschland zurückblieb, während es in der Apologetik, Polemik und ganz besonders in der Kirchengeschichte und in deren Ausgange, der Kirchenkunde, theils gleichen Schritt gehalten hat, theils

a) Wir finden diesen deutschen Ausdruck einfacher, bezeichnender und den Ausdrücken für die entsprechenden Wissenschaften, Völkergeschichte und Völkerkunde, entsprechender.

voraus geeilt iſt; denn eben dies gilt von der engliſchen Theologie im Allgemeinen, wenn man nur das Verhältniß der geſammten engliſchen wiſſenſchaftlichen Litteratur zur geſammten deutſchen überhaupt im Auge behält: daß in dieſer ſich vorherrſchend die Richtung zu wiſſenſchaftlicher Bearbeitung des Materials, in jener aber zur Herbeiſchaffung und Produktion deſſelben offenbart. Die Leiſtungen in jenen beiden hiſtoriſchen Disciplinen ſind um ſo fühlbarer, als bei uns in der einen, der Kirchenkunde, ſeit Stäudlin gar nichts geſchehen, und in der andern, der Kirchengeſchichte, die ſchönſten, unerreichten Leiſtungen noch erſt die ältere und mittlere Geſchichte umfaſſen, während die Engländer, die auch hier wieder mehr biographiſches Material für einzelne, kleinere Zeitabſchnitte als umfaſſendere Darſtellungen für ganze Zeiträume liefern, ſich hierbei am Meiſten in der Zeit der Reformation bewegen, dieſe von den früheſten Verſuchen ſeit Wycliffe an gerechnet. — Die hiſtoriſche Theologie und in ihr die durch die Miſſionsthätigkeit angeregte Seite der Kirchenkunde iſt es alſo, von wo aus die beiden Länder ſich am Meiſten berühren. Von Deutſchland aus erhielt England in der Blüthezeit der A. H. Frankeſchen Schule den Hauptanſtoß zu dieſer Wirkſamkeit für die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, und an der Liebe zu dieſer Wirkſamkeit erkannten beide ihre innige Gemeinſchaft in dem Glauben wieder, als in Deutſchland nach einer Zeit der Unterbrechung, während der Periode des Unglaubens, das Bedürfniß eines lebendigen Glaubens wieder allgemeiner gefühlt ward. Wir würden demnach auf dieſe Seite des kirchlichen und theologiſchen Lebens in England und ſomit auf die hiſtoriſche Theologie dieſes Landes zunächſt die Aufmerkſamkeit hinlenken, wenn nicht die in der allerneueſten Zeit, ſeit dem Anfange des gegenwärtigen Miniſteriums entſtandene Bewegung dieſelbe überwiegend auf ſich zöge.

Alle Reviews, alle Papers, alle Meetings und alle Assemblies drehen sich in dieser Zeit nur um den einen Gegenstand, der die Anhänger aller kirchlichen Richtungen und Partheien gleichmäßig auf den litterarischen Kampfplatz ruft: — die Reform. Jeder weiß, daß diese, lange mit Bedenken vorhergesehene, Frage mit gewaltiger Hand an dem bestehenden Gebäude des Staats wie der Kirche rüttelt und die, anfangs in Flugschriften erörterten, Streitfragen ergießen sich jetzt in zahlreiche selbstständige Abhandlungen. Wie überhaupt die englische theologische Litteratur der neuesten Zeit bändereich ist (— allein der London Catalogue von 1831 zählt unter der Ueberschrift „Divinity and Ecclesiastical History" 3400 seit dem Jahre 1810 erschienene Werke —), so zeigen die Times und der Courier fast täglich neue Pamphlets über kirchliche Reform an. Es kann hier nicht die Absicht seyn, einer Vollständigkeit in der Aufzählung und Charakteristik dieser Schriften nachzukommen, als vielmehr nur diejenigen vorzuführen, welche das meiste Aufsehen erregt haben und sich ganz inmitten dieses Kampfes bewegen. Dies ist um so thunlicher, als wirklich eine Schrift, ausgegangen von der radicalen Reformparthei, neuerdings der eigentliche Zankapfel des ganzen Kirchenkampfes geworden ist. Wie in allen litterärischen Kämpfen nemlich haben sich auch hier gewisse Partheien herausgestellt, die wir am Besten so bezeichnen zu können glauben:

1) die starren, hartnäckigen Tories, Vertheidiger des bestehenden Systems der Established Church in allen ihren Einzelnheiten; ihr gegenüber

2) die radicalen Whigs, welche das ganze Gebäude des Establishment von dem Staate ablösen und es dann seinem, wie sie hoffen, von selbst erfolgenden Sturze hingeben und, was nicht von selbst fällt, niederreißen wollen; die sich von jenen ältern Whigs dadurch unterscheiden,

daß sie nicht nur die Kirche von der anmaßenden Gewalt der Prälaten, sondern auch des Königs und der weltlichen Macht überhaupt frei zu halten suchen; und

3) die Mitte zwischen beiden, jene gemäßigten Tories, welche das Wesen des episkopalen Establishment in seiner Verbindung mit dem Staate als das heilsamste und volksthümlichste anerkennen, jedoch, wie sie sagen, nicht Peace! Peace! rufen, sondern meinen, daß in der Liturgie, in der Kirchenzucht und in der Anwendung und Vertheilung des kirchlichen Eigenthums (besonders des Kathedraleigenthums) eine Verbesserung zu wünschen wäre.

Zu der ersten Parthei gehören im Durchschnitt die orthodoxen Churchmen, zu der zweiten die meisten Dissenters und viele Laien der High-Church und zur dritten die gemäßigten unter denen, welche man mit dem, übrigens höchst schwankenden, Namen der Evangelical bezeichnet. Wenn wir diese Partheien nach ihrem Standpunkte zum Evangelium bezeichnen wollten, so würden wir im Allgemeinen zur ersten Parthei einerseits die starr orthodoxen, an den äußerlich kirchlichen Satzungen klebenden, übrigens ehrenwerthen Männer, andrerseits jene religiös indifferenten Aristokraten zählen, welche durch jede Reform eine Störung ihres gemächlichen Zustandes befürchten; — zur zweiten entgegengesetzten Parthei einerseits alle diejenigen, welche, des todten Formenwesens und der beklagenswerthen Mißbräuche und Auswüchse der Kirche sich bewußt geworden, allerdings das Bedürfniß eines lebendigeren Christenthums haben, nun aber mit ungeschickter Hand und übertriebenem Eifer alles Bestehende niederreißen und dann eine Kirche nach ihrem Bedünken, engherzig und einseitig, sey es paulisch oder apollisch oder kephisch, machen wollen, ohne zu bedenken, daß Gott in verschiedenen Formen das gemeinsame Gedeihen gebe, andererseits aber auch diejenigen, welchen das Evangelium durchaus fern und nur die Umwälzung

am Herzen liegt, die bei jedem Zustande zu gewinnen hoffen, welcher nur ein andrer ist als der jedesmal bestehende; — zur dritten Parthei würden wir jene Offenbarungsgläubigen zählen, welche wissen, daß das wahre Heil der Kirche nicht von außen kommt und auch nicht an äußere Formen gebunden ist, daß vielmehr diese selbst fallen und heilsamere sich statt ihrer erbauen werden, wenn im Innern ein lebendigerer Glaube erbaut worden ist, die daher auch nur das innere Leben der Kirche, nicht ihre äußere Gestaltung zu reformiren trachten. Es kann uns nicht einfallen, hiermit etwa streng bestimmte Grenzen ziehen zu wollen, da wir sonst nach dem oben Gesagten z. B. die meisten Dissenter für blinde Eiferer oder Ungläubige halten müßten, während wir hingegen glauben, daß diese in vielen Fällen der High-Church das sind, wofür ein Mitglied dieser Kirche selbst sie übertriebener Weise durchgehends hält: nemlich „das Salz der Erde," und während auch ein Dissenter schwer zur ersten Parthei gehören kann, so werden wir unten das schöne Beispiel eines solchen finden, der eine gemäßigt toristische Richtung behauptet.

Wir werden diese Partheien nun dadurch näher zu charakterisiren suchen, daß wir die Richtung Einzelner aus ihnen, welche besonders geeignet sind, die Parthei zu vertreten, nach ihren Schriften in Angelegenheit der Kirchenreform aufweisen.

Die oben erwähnte Schrift, welche das Kirchengebäude Englands in allen seinen Theilen umgewandelt haben will, ist:

(1) „An Address to His Grace the Archbishop of York on the present State of the Church of England. By R. M. Beverley, Esq."

wozu noch die von demselben Verf. erschienenen beiden Schriften:

(2) „The Tombs of the Prophets." Beverley, 1832.

(3) „A second Letter," ebenfalls an den Erzbischof von York, — gehören.

Diesen Schriften nach sieht Hr. Beverley, den wir hier als den Repräsentanten der radicalen Reformparthei betrachten können, in der Kirche Englands nicht mehr und nicht minder als „die eigentliche Hure von Babel." Ungeachtet sein demnächst zu erwähnender Gegner, Hr. Robinson, ihm mit Recht vorwirft, daß er in seiner Sprache sowohl gegen Geist und Buchstaben des Christenthums, wie gegen gute Sitte und Höflichkeit verstoße, so können wir doch nicht umhin, einige, gerade der gerügten, Stellen herauszuheben, theils weil sie eine Beimischung von Wahrheit enthalten und auf jene verjährten Formen (die kirchlichen rotten boroughs), welche Gegenstand des Reformkampfs sind, hinweisen, theils um ein Beispiel der heftigen Sprache dieser Leute zu geben: (Pamphlet I. pag. 11.) „Was sind die Arbeiten, Wachen, Fasten, Gefahren und Kämpfe unsrer freiherrlichen Bischöfe? Diese heiligen Männer bringen vielleicht manche schlaflose Nacht auf der ersten Stufe ihrer Erhöhung hin, um die Mittel zu entdecken, durch welche sie doch der Verfolgung von Landaff oder Bristol a) und anderer armseliger Sitze, womit sie sich unangenehm belästigt finden, entgehen könnten. Um diese magere Märtyrschaft los zu seyn, haben sie manchen Kampf mit dem Satan, und manche Thränen und Seufzer. Kraft vieles Abstimmens und Schacherns im Hause der Lords wird so ein Kämpfer denn etwa nach Exeter übergesetzt, wobei seine apostolische Tasche mit einer größern Anzahl orthodoxer Guineen angefüllt wird." — — (Ebendas.:) „Im Laufe der Zeit wird Winchester oder Durham b) vacant —; siehe da

a) Bisthümer vom geringsten Einkommen.

b) deren Einkommen das von Landaff etwa um das achtfache übertrifft.

sammeln sich die Adler um das Aas: laut ist das Geschrei der apostolischen Geier." — (pag. 12.) „Wer kann läugnen, daß Ausbrüche dieser Art häufig vorkommen? Ich könnte fast auf die ganze Bank der Bischöfe seit den letzten 30 Jahren hinweisen." — (pag. 25.) „Das Bild des Christenthums unsrer Tage ist leicht zu beschreiben: Ein junger Geistlicher von sehr gutem Aussehen, mit schöner Stimme, — ein sehr reiches Auskommen, mit geringer gelegentlicher Dienstpflicht (welches Geringe von dem Curaten besorgt wird), eine hübsche Kirche, neu vergoldet und abgeputzt; recht warme Oefen und behagliche Sitze; eine blinkende Altarplatte; roth-maroquin Commonprayerbücher vom Diener getragen; ein trockner Weg bis zur Kirchthüre; — angekaufte Predigten, die nicht über 20 Minuten dauern; — um Ostern ein Abendmahl und eine völlige Unkenntniß aller Dissenter Chapels: das ist die rechte Urpfarre, das ist „unser ehrwürdiges Establishment," das ist Mutterkirche in ihrem bräutlichen Aufzuge. Was darüber ist, das ist Fanatismus. „Draußen sind die Hunde und die Hurer" — aber innerhalb ihres Schooßes ist der Himmel auf Erden. — Da ich indeß noch ein Paar Worte über jene jungen Herren zu sagen habe, welche den apostolischen Körper in England ausmachen, so erbitte ich mir Ew. Gnaden Aufmerksamkeit zu einigen kurzen Bemerkungen über jene Engel, die alljährlich aus dem bodenlosen Abgrunde von Oxfort und Cambridge ausgesandt werden." — Hr. Beverley ergießt sich nun in Klagen über das Wesen der Universitätsjugend, welche allerdings nur einen, freilich nicht unbedeutenden, Theil derselben wirklich treffen und mit den Klagen über den der Reform bedürftigen Zustand der Universitäten der High-Church (worüber unten) zusammenhängen. Ausnahmen gestattet Hr. Beverley selbst freilich auch. „Ich weiß kein Lob," sagt er an einer Stelle, „welches zu groß wäre für manche Geistliche, die

ich nennen könnte und die ſich als würdige Boten der Lehre des Kreuzes gezeigt haben." — „In Gegenden, die den Universitäten ferner liegen (!), iſt die Geiſtlichkeit allerdings achtungswerther." (p. 26.) — Allein die Minorität derſelben iſt ihm ſo groß, daß er, wie Hr. Stonehouſe (in dem unten anzuführenden Pamphlet p. 39.) bemerkt, nicht reform oder revolution, ſondern extermination derſelben will (There is no remedy for this mighty disease of the State, but the amputation of the putid limb). Zur Heilung dieſes Uebels müſſen nach ihm (p. 35.) „alle kirchlichen Gerichtshöfe aufgehoben, jede Parliamentsacte, welche ſeit der Regierung Eduards VI. bis zur jetzigen Regierung zu Gunſten der Kirche gegeben iſt, widerrufen, die Biſchöfe aus dem Hauſe der Lords entlaſſen, alle ferneren Angelegenheiten, welche ſich auf den künftigen Zuſtand der Kirche beziehen, gänzlich der Entſcheidung der Geiſtlichkeit überlaſſen bleiben," und dies weiſt nun eben auf das hin, was er für das eigentliche Grundübel ſeiner Kirche und für die Wurzel hält, bei der dies Uebel müſſe ausgeriſſen werden, nemlich:

die Verbindung der Kirche mit dem Staat (das eigentliche Establishment) (p. 31.).

Dieſe Verbindung ſcheint ihm nach dem, wie der Staat nun einmal iſt, unchriſtlich. Sie iſt die Urſache, daß die Diener der Kirche nicht von den Gliedern der Kirche als ſolchen, ſondern von den Staatsmitgliedern als ſolchen (z. B. von den Diſſentern) unterhalten werden. Daher die Aufrechthaltung des „gehäſſigen" Zehntenſyſtems; daher wiederum der unverhältnißmäßige Reichthum der Kirche; daher die Sucht des Adels, die Pfarren (Rectoreien) an die jüngern Söhne und andere Begünſtigte zu bringen; daher das Curatenweſen mit allen ſeinen ſchreienden Misbräuchen [a]); daher die Gleichgültigkeit der

a) In einem vor uns liegenden Blatte (The Courier, v. 8. Mai)

Geistlichen gegen die Gemeinden; daher der aristokratisch-hierarchische Hochmuth derselben; daher die Pluralities (daß ein Geistlicher im Besitz mehrerer Pfarren oder Präbenden ist); daher die Non-residences[a]) (Abwesenheit des Geistlichen aus dem Kreise seiner Wirksamkeit); daher Alles, worüber seit so langer Zeit und gegenwärtig so nachdrückliche Klage geführt wird. „Diese Verbindung der Kirche mit dem Staat," sagt Hr. B. (cf. the second Letter), „gründet sich nicht auf die Betrachtung ihrer Nothwendigkeit oder Natürlichkeit, sondern ihrer Nützlichkeit für den Staat, nicht insofern er dadurch an Sittlichkeit gewinne, sondern die aristokratischen Mitglieder desselben ihre selbstsüchtigen Zwecke erreichen." „Durch Staatskirchen wird der christlichen Religion ein Hinderniß in den Weg gelegt; dies lehrt der Zustand aller established Churches von Constantin bis auf den heutigen Tag." Hr. B. geht nun auch in diese Einzelnheiten, welche er in seinem zweiten Briefe die „Rudiments of ecclesiastical knowledge" nennt, näher ein. Er sucht daher namentlich das Zehntensystem in seiner ganzen „Gehässigkeit und Schriftwidrigkeit" darzustellen. Wie sich in seiner Sprache überhaupt etwas streng Antinomistisches offenbart, so sucht er hier zu zeigen, daß die Le-

wird eine Verhandlung des Unterhauses mitgetheilt, und zwar auf den Antrag des Hrn. Hume, „daß man jede Person, die mehr als eine kirchliche Würde, ein Beneficium, eine Kirche oder Capelle inne hätte, so wie die jedesmalige Einnahme angeben solle." Hierbei wird in der weitern Verhandlung authentisch angegeben, daß England 4254 Curatenstellen habe, die als Pfarren alle reichliches Einkommen besäßen; 1393 Curaten aber in England hätten Pfarrhäuser; 805 wohnten in Privathäusern. Es seyen also überhaupt nur 2198 Curaten wirklich da und mindestens 2000 Pfarren ohne Geistliche.

a) In eben jener Verhandlung des Unterhauses werden 11—12000 Beneficien für England angegeben, von denen 6120 auf non-residente Inhaber kommen, also Sinecuren sind! —

viten als abgeſonderter Stamm in der alten Theokratie durchaus nichts Typiſches haben für die neue. Daher exiſtirt ein Zehntenſyſtem ſchriftgemäß in der neuen ſo wenig, wie es überhaupt noch eine Prieſterſchaft gibt. (There is no one word in the new Testament touching the existence of christian Priests.) Noch viel weniger ſtimmt die Idee von Diöceſanbiſchöfen mit der Urkirche überein. Hierfür bringt er die Gründe bei, daß 1. (nach den bekannten Stellen Ap. Geſch. 20, 17 ff., Tit. 1, 6. 7.) die Ausdrücke Biſchöfe und Presbyteren promiſcue gebraucht würden und deshalb auch ihr Amt daſſelbe geweſen, und 2. die Zahl der Chriſten in den Kreiſen, wo ein und mehr Biſchöfe genannt würden, zu gering geweſen ſey, als daß man bei jenen Biſchöfen die Vorſtellung von Diöceſanbiſchöfen haben könnte. Er beſchuldigt daher die Bibelüberſetzer ſeiner Kirche, daß ſie die Ausdrücke συμπρεσβύτερος und ἐπισκοποῦντες (1 Petr. 5, 1. 2.) abſichtlich ſchwankend, das erſte mit: „who am also an Elder" und letzteres mit: „taking the oversight thereof," ſtatt mit „Fellow-Elder" und „exercising your Bishopricks" gegeben hätten. —

So wenig ſchlagend und neu auch Hrn. B's. Darlegungen ſind, ſo iſt ſeine Sprache und die beigemiſchte Wahrheit doch ganz geeignet, minder Bedächtige für ſeine Anſichten zu gewinnen und in ſeinen Eifer mit fortzureißen. Die Eclectic Review (XVIII, 4.) ſagt von ſeinem Pamphlet bald nach deſſen Erſcheinen: „Es ſtreut den ausſchweifendſten Tadel über die ganze Corporation der Landesgeiſtlichkeit aus und bedroht ſie in klaren Worten mit einer baldigen Confiscation alles kirchlichen Eigenthums, mit einer Sündfluth von Reform, die ſie in einer Woge apoſtoliſcher Armuth erſäufen ſoll. Das Erſcheinen und der reißend ſchnelle Verkauf eines Pamphlets wie dieſes zeigt die Richtung an, in welcher der Wind in die Segel ſetzen will, und die established Church hatte vielleicht nie

mehr Grund, über die Verbreitung eines Geistes tiefer Abneigung vor ihr unter den Laien ihrer eigenen Gemeinschaft besorgt zu seyn, als jetzt.

Unter den Gegnern des Herrn B. erscheint zunächst Herr Mark Robinson in der Schrift:

A Letter to R. M. Beverley Esq. in answer to his Address to His Grace the Archbishop of York on „the present State of the Church of England" with Remarks on „the Tombs of the Prophets." Beverley, 1832. (Pr. 12 Gr.)

2. ein Friend of the Truth in der Schrift:

The Church of England. Is she the Right Church, or the prostitute of Babel? London, 1832. (Pr. 16 Gr.)

3. Herr Stonehouse in der Schrift:

A few observations on „the Rudiments of ecclesiastical knowledge" as stated in a second Letter etc. of R. M. Beverley Esq. London, 1832.,

wovon die 1. und 3. uns vorliegen.

Was Herr Beverley für die Radicalen, das ist Herr Mark Robinson für die strengen Tories. Seine oben angegebene Schrift hat bereits mehrere Auflagen erlebt, und die Churchmen seiner Ansicht sehen darin alle Reformmänner ihrer Tage geschlagen. Unläugbar ist diese Schrift mit Sprachfeinheit und Gewandtheit geschrieben, nur nicht gar fein läßt Herr Robinson sich zu oft merken, daß er zu großen Werth darauf lege. — Nachdem der Verf. S. 1—5 die grobe (coarse) Sprache des Herrn Beverley gerügt hat, beginnt er die Vertheidigung des angegriffenen Princips der Verbindung zwischen Kirche und Staat. Wir müssen hier nun ein für allemal die Klage aussprechen, daß sich in der Sprache aller zu dieser Parthei gehörenden oder sich hinneigenden Schriftsteller (z. B. auch des Christian Observer, s. unten) immer eine, mitunter crasse, Vermischung und Verwechslung einer bloß sichtbaren Kirche mit der unsichtbaren offen-

bart, so daß man zuweilen einen römisch-katholischen Schriftsteller zu lesen glaubt.

Um die Sache in Betreff der Zehnten seinem Gegner klar zu machen, gibt Herr R. folgendes Beispiel: Ansiedler lassen sich in der Südsee nieder, ordnen zuerst alle bürgerlichen Verhältnisse und denken darauf auch an die Pflege der Religion. Sollen sie dieselbe einem Jeden überlassen, oder zu einem Establishment schreiten, indem sie eigne Religionslehrer auf gemeinschaftliche Kosten halten? Gesetzt die Majorität stimmt für das Letzte und setzt einen Zehnttheil des Landes zu dem Unterhalt jener Lehrer aus. Wird sich die Minorität darüber beklagen? Herr R. glaubt: ja — doch hätte sie keinen hinreichenden Grund dazu; denn sie würde zwar einwenden, daß sie sich (wie die Dissenter) nicht zu einer und derselben Form des Christenthums mit der Majorität bekännte, und, da die Religion lediglich eine Sache zwischen Gott und eines Menschen eigenem Gewissen sey, sie sich nach ihrem Ermessen eigene Lehrer halten würde, die mit ihren religiösen Ueberzeugungen übereinstimmten; daß sie sich also einer solchen Verwendung des öffentlichen Eigenthums widersetzte, da es doch drückend seyn würde, neben den eigenen auch noch die Nationalgeistlichen zu unterhalten: — jedoch — die Majorität würde erwidern, diese Härte sey bloß scheinbar (?), denn (p. 8): es ließe sich voraussehen, daß die Anstellung hinreichender Lehrer, wenn dieselbe dem Eifer der Einzelnen überlassen bliebe, nicht zu Stande und der gesellige und sittliche Zustand des Staats in die größte Gefahr kommen würde. Die religiöse Erziehung habe zwei Ziele, einerseits, die Menschen für den Himmel vorzubereiten, andrerseits, sie zu tüchtigen, guten Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft zu bilden. Im Verhältniß nun, wie das Letztere in einer Commüne erreicht werde, sey das öffentliche und Privateigenthum rc. gesichert, und an dieser Wohlthat nehme

auch jene Minorität gleichen Theil mit der Majorität. Daher müsse sie auch einen Theil der Kosten dieser bürgerlichen Wohlthat tragen. Wenn die Dissenter sich der Abgaben der Zehnten widersetzten, so sey es mithin dasselbe, als ob Einer die Beisteuer für die Gaserleuchtung, welche die Majorität einrichte, verweigere, da er es vorziehe, seinerseits Oellampen zu brennen ꝛc. — S. 9 u. ff. weist nun Herr Rob. hierbei auf die Geschichte der englischen Kirche zurück: — schon eine Synode vom Jahr 786 habe die Zahlung der Zehnten streng befohlen (Blackstone's Commentaries Vol. II. p. 21). Ihre erste Entstehung führe auf die Einführung des Christenthums in England unter den sächsischen Königen zurück. Damals waren der Christen wenige und das Land sparsam bewohnt. Ein Bischof hatte eine gewisse Anzahl Geistlicher, die bei ihm lebten, mit denen er umherreiste, und die er aussandte, wo es ihrer bedurfte. Diese Geistlichkeit wurde unterhalten, indem alle Christen Opfergaben brachten (besonders um Pfingsten), nämlich: einen Theil aller Arten ihres Eigenthums, zur Erntezeit einen Theil (gewöhnlich den zehnten) der Feldfrüchte. Alles dies erhielt allein der Bischof, der die übrigen Geistlichen unterhielt. Bald wünschten indeß die Besitzer großer Ländereien, einen Geistlichen stehend bei sich zu haben, und machten einen Vertrag mit dem Bischofe, ihm einen solchen zu überlassen, wofür sie sich verpflichteten, eine Kirche zu bauen und den Zehnten aller Feldfrüchte dem Geistlichen zu geben. So entstanden die Parishes (deren völlige Einrichtung nach Einigen unter Erzbischof Honorossus um 630, nach Andern unter König Edgar um 970 zu Stande kam). In einigen Fällen zog ein Edelmann es vor, den Zehnten an ein nahe gelegenes Kloster oder Convent zu geben, wofür diese ihm einen Geistlichen halten mußten. So entstanden die Vicarages. Das Kloster erhielt näm-

bart, so daß man [illegible] gab den kleinen Zehn-
Schriftsteller zu les[illegible]ten fuhren indeß fort, jene
Um die Sa[illegible], die später den Namen Pente-
klar zu mache[illegible] und es die Cathedrale bezahlt wur-
siedler lassen [illegible] Geistliche anderweitig versorgt waren. So
bürgerlich[illegible] (p. 11) also freie Gaben der Grundei-
Pflege. [illegible] nicht aber (p. 13) des Parliaments, auch nicht
überla[illegible] im Ganzen, und demnach kann weder jenes,
sie e[illegible] der Nation [illegible] Geistlichkeit derselben berauben, ohne ihr
ter [illegible] noch diese die [illegible] einen gleichgeltenden Ersatz dafür zu geben. — Wenn
Herr Beverley das Zehntensystem ein „gehässiges" nennt,
so findet Herr R. darin eine Blasphemie, indem Gott
der Urheber desselben sey, und beweist aus Michaelis
(Commentar. on the Laws of Moses. Vol. I. p. 252),
daß das Einkommen der englischen Geistlichkeit noch lange
nicht dem der jüdischen Priester gleich komme; da ein
jedes levitisches Individuum soviel aus den Zehnten er-
hielt, als 5 Israeliten auf ihren Feldern baueten, oder
von ihren Heerden gewannen. — Die Stellen, welche
Herr Robins. (p. 15) von der hohen Achtung der Kir-
chenväter vor dem Zehntenwesen anführt, wird wohl Nie-
mand, am wenigsten aber Herr Bev., als Stützen sei-
ner Behauptung einer Gültigkeit der Zehnten in der neuen
Theokratie von ihm annehmen. — Daß die apostolische
Kirche als Kirche Eigenthum besäße, folgert er aus Act.
4, 32, unterstützt seine Ansicht über das kirchliche Eigen-
thum und über Verbindung zwischen Kirche und Staat
mit Stellen aus geachteten englischen Schriftstellern und
den Reformatoren, und schließt diese Beibringung von
Autoritäten mit der Verweisung auf den 37ten der 39 Ar-
tikel, vor denen Herr B. früher seine Achtung ausge-
sprochen hatte: „des Königs Maj. hat die Hauptgewalt
in diesem Reiche England; ihm steht die Hauptverwal-
tung aller Güter seines Reiches zu, sie seyen kirchlich,
oder bürgerlich" ꝛc. (p. 17 — 20). — Nachdem Herr

rmit die Schriftgemäßheit 2c. des Establishment be-
zu haben glaubt, kommt er auf den Gegenstand,
den wir bei den Schriftstellern die widersprechende
n Angaben finden, nämlich ob das Besitzthum der englischen Kirche ein reiches oder armes sey. Es ist unbegreiflich, welch ein Dunkel hierüber verbreitet ist, und dieser Umstand sollte schon von vorn herein entweder auf Unermeßlichkeit des Reichthums oder auf schlechte Verwaltung schließen lassen. Herr R. zeigt nun (nach Miller's unten zu erwähnender Schrift), daß die Kirche Englands vor der Reformation zwar reich, dieser Reichthum aber größtentheils in den Klöstern enthalten gewesen sey. Viele frühere der Kirche gehörende Zehnten seyen nämlich, seit der Verbindung dieser Kirche mit der römischen unter Wilhelm dem Eroberer, an die Mönchsorden geschenkt, bei denen sich bald ein Uebergewicht an Reichthum gezeigt hätte. Diese allein hatten alles Unterrichtswesen an sich gezogen und versorgten das Land mit ärztlichem und rechtskenntlichem Rathe 2c., sie nahmen Reisende und Schutzsuchende auf; sie waren die einzigen Banken des Landes, aus denen die Güterbesitzer sich Geld entliehen und denen sie endlich die verschuldeten Güter verkauften. Dieser Reichthum der Klöster aber sey nicht auf die englisch reformirte Kirche gekommen, vielmehr selbst jener Urbesitz der altenglischen Kirche zugleich mit dem Klosterreichthum eingezogen worden, so daß also die Kirche nicht über zwei Drittel des Eigenthums, welches sie vor ihrem Fall unter die Herrschaft des Pabstes, und nicht ein Fünftel von dem besitze, was sie (mit Einschluß der Klöster) vor der Reformation gehabt habe. Die Vorstellung von der englischen Kirche als einer übermäßig reichen sey also falsch. Wenn Herr Bev. die amerikanische Kirche in dieser Beziehung als Muster anführt, so zeigt Herr Rob., daß diese (z. B. in New York) durch die Geschenke an Ländereien, welche sie in wohl-

lich den großen Zehnten und gab den kleinen Zehnten an den Vicar. Die Edlen fuhren indeß fort, jene Opfergaben darzubringen, die später den Namen Pentecostals erhielten und an die Cathedrale bezahlt wurden, als die Bischöfe anderweitig versorgt waren. So sind die Zehnten (p. 11) also freie Gaben der Grundeigenthümer, nicht aber (p. 13) des Parliaments, auch nicht der Nation im Ganzen, und demnach kann weder jenes, noch diese die Geistlichkeit derselben berauben, ohne ihr einen gleichgeltenden Ersatz dafür zu geben. — Wenn Herr Beverley das Zehntensystem ein „gehässiges" nennt, so findet Herr R. darin eine Blasphemie, indem Gott der Urheber desselben sey, und beweist aus Michaelis (Commentar. on the Laws of Moses. Vol. I. p. 252), daß das Einkommen der englischen Geistlichkeit noch lange nicht dem der jüdischen Priester gleich komme; da ein jedes levitisches Individuum soviel aus den Zehnten erhielt, als 5 Israeliten auf ihren Feldern baueten, oder von ihren Heerden gewannen. — Die Stellen, welche Herr Robins. (p. 15) von der hohen Achtung der Kirchenväter vor dem Zehntenwesen anführt, wird wohl Niemand, am wenigsten aber Herr Bev., als Stützen seiner Behauptung einer Gültigkeit der Zehnten in der neuen Theokratie von ihm annehmen. — Daß die apostolische Kirche als Kirche Eigenthum besäße, folgert er aus Act. 4, 32, unterstützt seine Ansicht über das kirchliche Eigenthum und über Verbindung zwischen Kirche und Staat mit Stellen aus geachteten englischen Schriftstellern und den Reformatoren, und schließt diese Beibringung von Autoritäten mit der Verweisung auf den 37ten der 39 Artikel, vor denen Herr B. früher seine Achtung ausgesprochen hatte: „des Königs Maj. hat die Hauptgewalt in diesem Reiche England; ihm steht die Hauptverwaltung aller Güter seines Reiches zu, sie seyen kirchlich, oder bürgerlich" ꝛc. (p. 17 — 20). — Nachdem Herr

R. hiermit die Schriftgemäßheit 2c. des Establishment bewiesen zu haben glaubt, kommt er auf den Gegenstand, über den wir bei den Schriftstellern die widersprechendsten Angaben finden, nämlich ob das Besitzthum der englischen Kirche ein reiches oder armes sey. Es ist unbegreiflich, welch ein Dunkel hierüber verbreitet ist, und dieser Umstand sollte schon von vorn herein entweder auf Unermeßlichkeit des Reichthums oder auf schlechte Verwaltung schließen lassen. Herr R. zeigt nun (nach Miller's unten zu erwähnender Schrift), daß die Kirche Englands vor der Reformation zwar reich, dieser Reichthum aber größtentheils in den Klöstern enthalten gewesen sey. Viele frühere der Kirche gehörende Zehnten seyen nämlich, seit der Verbindung dieser Kirche mit der römischen unter Wilhelm dem Eroberer, an die Mönchsorden geschenkt, bei denen sich bald ein Uebergewicht an Reichthum gezeigt hätte. Diese allein hatten alles Unterrichtswesen an sich gezogen und versorgten das Land mit ärztlichem und rechtskenntlichem Rathe 2c., sie nahmen Reisende und Schutzsuchende auf; sie waren die einzigen Banken des Landes, aus denen die Güterbesitzer sich Geld entliehen und denen sie endlich die verschuldeten Güter verkauften. Dieser Reichthum der Klöster aber sey nicht auf die englisch reformirte Kirche gekommen, vielmehr selbst jener Urbesitz der altenglischen Kirche zugleich mit dem Klosterreichthum eingezogen worden, so daß also die Kirche nicht über zwei Drittel des Eigenthums, welches sie vor ihrem Fall unter die Herrschaft des Pabstes, und nicht ein Fünftel von dem besitze, was sie (mit Einschluß der Klöster) vor der Reformation gehabt habe. Die Vorstellung von der englischen Kirche als einer übermäßig reichen sey also falsch. Wenn Herr Bev. die amerikanische Kirche in dieser Beziehung als Muster anführt, so zeigt Herr Rob., daß diese (z. B. in New York) durch die Geschenke an Ländereien, welche sie in wohl-

feilen Zeiten erhalten, nunmehr durch das Wachsthum des Werthes dieser Ländereien täglich reicher werde und einer Zeit entgegen gehe, wo sie reicher seyn werde, als die römisch-englische Kirche vor der Reformation gewesen sey. — Eben so verhalte es sich mit dem Reichthum der einzelnen Geistlichen. In England und Wales seyen 4361 Pfründen, welche unter 150 Pf. jährliche Einnahme (ja 10 davon unter 12 Pf.) hätten, und diese Dürftigkeit sey die Ursache der Nonresidenzen und Pluralitäten. Nach einer Abschätzung im Unterhause seyen nur etwa zwei Drittel des englischen Bodens bezehntet, das übrige zehntenfrei. England und Wales hätten 10,693 Pfarren, von denen etwa 3400 keine Zehnten mehr, sondern dafür, nach den Inclosure Acts, Land bekommen haben sollten. Da aber von diesen wenigstens die Hälfte kein Land wirklich erhalten hätte, — so seyen nur 9000 Pfarren mit Zehnten vorhanden. Nun rechnet Herr Rob. 1,722,448 Pf. jährlicher Zehnten für die gesammte Geistlichkeit (Herr Bev. rechnet 5,000,000), so daß auf jeden Pfarrer bei gleicher Theilung 191 Pf. kommen würden, wenn der Weizen 6 Pf. 8 Sh. d. Quarter, während er jetzt nicht 4 Pf. kostet. Eben so seyen auch die Sporteln der Geistlichen keineswegs bedeutend (p. 31—33). — Nachdem Herr R. nun noch die Bischöfe und deren Einkommen gegen Herrn B. in Schutz genommen, geht er (p. 36) zur Vertheidigung der Diöcesanbischöfe als urkirchlicher Beamten über. Hinsichtlich der Synonymen, Bischof und Presbyter, zeigt ihm der Verf. mit Worten aus Bishop Smalridge's Sermons, daß so, wie der Hohepriester ein Priester und Levit genannt werde, so auch der Bischof ein Presbyter, nie aber der Presbyter ein Bischof genannt werde. Seine Vorstellung rührte hierbei von jener falschen Voraussetzung her, daß die sogenannte Diöcese zu klein und eigentlich nur eine Pfarre gewesen sey. Dies beruhe aber auf dem Gebrauch des

Wortes ἐκκλησία bei den Alten für jeglichen Gemeinden=complex, so daß z. B. die berühmte Diöcese von Antiochia immer nur noch eine Church, nicht mehrere Churches genannt würde. So nenne auch selbst Beda Venerab. (ecclesiast. History c. 18.) noch die Diöcese von Canterbury ꝛc. Church (p. 40); Dioecesis und Parochia, woraus das engl. Parish = Pfarre, würden von ihnen synonym gebraucht und daher der Irrthum. Wie groß die einzelnen Kirchen in den ersten Jahrhunderten gewesen seyen, zeigt Herr R. z. B. für Jerusalem im apostol. Zeitalter aus Act. 1, 15 vergl. mit Act. 2, 41. 47; 4, 4; 6, 7; für die spätern Jahrhunderte aus den Kirchenvätern (p. 40 — 42). — Was die folgende Widerlegung des beverleyschen Angriffs auf die Kirche als eine parliamentary Church betrifft, so dreht Herr R. die Sache so, als wolle der Gegner alle Gewalt in den Händen der Geistlichen wissen und den Laien durchaus keinen Antheil an der Kirchenleitung zugestehen, während dieser nur die Einmischung weltlicher Behörden als solcher und damit die Einmischung unkirchlicher Principien in das Kirchenregiment bekämpft. Es ist daher eine Vermittlung dieser Extreme, die für die Worte der Gegner eigentlich blind sind, schwer zu hoffen. Daher kann denn auch Herr R. die Widersprüche nicht begreifen, in welche ihm Herr B. zu verfallen scheint, wenn er z. B. der Geistlichkeit, die er doch so hart mitnimmt, alles Kirchenregiment geben wolle, oder, wenn er es wiederum an dem Methodismus beklagt, daß das Volk nicht repräsentirt werde (p. 42 — 45). „Wie unendlich besser," sagt Herr R., „ist unsre Kirchenverfassung, welche die Gewalt planmäßig zwischen Geistlichen und Laien theilt. Aehnlich den jüdischen Königen werden die unsrigen sowohl gesalbt wie gekrönt, damit sie dem zwiefachen, wichtigen Dienst vorstehen, das Haupt der bürgerlichen wie der kirchlichen Stände des Reichs zu seyn. Indem unsre Kirche die kirchlichen Angelegenheiten in die Hände der

beiden geistlichen Häuser a) einerseits und der beiden Laienhäuser (der Lords und der Gemeinen) andrerseits legt, und dem Könige das Veto gibt, wie in den bürgerlichen Angelegenheiten der Nation, so folgen wir ganz dem aus Act. 15. für das erste Concil zu Jerusalem herzuleitenden Verwaltungsprincip, wo die Apostel, Aeltesten und die Brüder vereint unter der göttlichen Leitung jenen Beschluß faßten." Des Verf. Anhänglichkeit an seine Kirche äußert sich zuweilen auf innige und rührende Weise. So z. B. am Schluß dieses Theils der Abhandlung: „Ich hoffe, daß Gott nach seiner gnädigen Vorsehung diesen Segen unsrer Kirche uns bewahren wird, so lange Sonne und Mond am Himmel scheinen. Denn, haben wir auch einst einen Jaffery unter den Richtern und einen Laud auf der Bank der Bischöfe gehabt (ich will diese keineswegs in eine Klasse setzen), so leben wir doch nun Gottlob! in ganz andern Zeiten, in Zeiten, wo unsre Bischöfe das Evangelium des Friedens verkündigen und unsre Richter das Gesetz der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit handhaben, in Zeiten, da — ob auch manche Geistliche ihres Namens unwürdig seyen — doch tausend andre eine Zierde des Evangeliums sind durch die Frömmigkeit und Wirksamkeit ihres Lebens, wie durch die Reinheit ihrer Lehre." Am Ende des Pamphlets (p. 54 — 59) ist ein Postscript über einige Persönlichkeiten zwischen den beiden Gegnern angehängt, die wir hier übergehen, wie sie von Herrn R. selbst hätten übergangen werden sollen.

Wir haben die bisher bemerkten Schriften weitläufiger behandelt und werden uns nun über die folgenden

---

a) Houses of Convocation, das obere aus den Erzbischöfen und Bischöfen, das untere aus der übrigen Geistlichkeit bestehend. Heinrich VIII. beschränkte ihre Gewalt und seit Wilhelm III. sind sie nur noch nominell und ganz außer Thätigkeit.

kürzer fassen können. Die sub Nr. 2 angeführte Schrift ist uns nicht zugekommen. Der Verf. der 3. Schrift, Herr Stonehouse, beschränkt sich darauf, Herrn B's. „Rudimente kirchlicher Erkenntniß" von ihrer falschen Seite zu beleuchten. Er thut dies in einer schulsteifen, logischen Formsprache, die so ganz den Cantab oder Oxonian, den Zögling englischer Universitäten, verräth. Die bekämpften „Rudimente" sind, daß 1. alle Staatskirchen, welche mehr Reichthum und Macht als andre Religionsgesellschaften besitzen, nothwendig Maschinen der Tyrannei, des Lasters und der Uneinigkeit seyn müssen, daß 2. dem Christenthum durch Staatskirchen ein Hinderniß gelegt würde, und 3 — 7. die schon bemerkten Angriffe auf die Geistlichkeit des Landes. (p. 1 — 15.) Der Verf. geht dann noch auf einzelne „Irrthümer" des Herrn Bev. ein. „Es ist ein unbezweifeltes Axiom", sagt z. B. Herr B., „daß kein Mensch genöthigt werden darf, eine Religion zu unterhalten, zu der er sich nicht bekennt, — und eben so ist es ein christliches Axiom, daß kein Mensch selbst die Religion, zu der er sich bekennt, zu unterhalten braucht, es sey denn, daß er es selbst wolle." Darauf antwortet unser Verf.: der Dissenter gebe nur einen sehr geringen Beitrag zum Unterhalt der Kirchengebäude, wovon ja auch die Geistlichkeit keinen Vortheil ziehe; was aber den Zehnten betreffe, so gebe der bezehntete Dissenter ja nur der Kirche, was er nie besessen, sondern was von jeher der Kirche gehört hätte. Als er das Gut gekauft, habe er ja schon gewußt, daß dieser Zehnte der Kirche gehöre, da er ja sonst das Gut würde höher bezahlt haben. — S. 19 u. ff. behandelt der Verf. Herrn B's. Ansicht von dem allgemeinen Priesterthum der Christen, wo man wieder beklagen muß, daß die freilich schon scharf ausgesprochenen Sätze des Gegners hier absichtlich noch mehr auf die Spitze getrieben werden und so eine Verständigung unmöglich wird. So, wenn der Verf. aus des

Gegners Behauptung eines allgemeinen Priesterthums die Consequenz einer Behauptung des allgemeinen Königsthums zieht und nun in ihm einen Aufrührer und Demagogen argwöhnt!! — Gegen das Ende seines Pamphlets (pag. 39) bekennt der Verf. übrigens selbst, daß er auch nicht blind sey gegen die Mängel, welche in dieser Zeit an dem Establishment sich fänden, und wünscht in der Liturgie, in der Kirchenzucht und in der bessern Verwendung des Cathedraleigenthums eine reform (nur keine revolution), wodurch er sich jener gemäßigten Parthei näher stellt.

Wir führen nun zunächst zwei Schriften auf, welche die Sache der Reform aus dem Gesichtspunkte des canonischen Rechts behandeln. Beide Schriften, welche allgemein gute Aufnahme gefunden haben, machen es sich zunächst zur Aufgabe, darzuthun, daß an der Rechtmäßigkeit des kirchlichen Eigenthums, bestehe es nun in Zehnten oder Präbenden, in dem Reichthum der großen Cathedral- oder der Collegiatenkirchen (der Kapitel), oder der Hospitäler rc. rc. a), durchaus nicht zu zweifeln sey, und daher keine Reform da hinaus laufen könne, diesen rechtmäßigen Besitz der Kirche zu nehmen, ohne dafür einen ganz gleichgeltenden Ersatz zu geben. Die Kirche, behaupten sie, sey auch durchaus nicht übermäßig reich, ihr Besitz aber sey einerseits so unzweckmäßig vertheilt, andrerseits so angelegt, daß die Einziehung desselben (nämlich im Zehntenwesen) etwas Gehässiges habe. Beide

a) Lord Henley (p. 20 in der anzuführenden Schrift: a Plan of Church Reform) theilt die Kirchengüter ein in 1. die der Parochialgeistlichkeit (Zehnten, Pfarrländereien, Sporteln rc.), — 2. die Einkünfte der Bischöfe und 3. das Eigenthum der Dechanten (Deans), Kapitel und Collegiatenkirchen; und es mag wieder als ein Beweis der Unsicherheit in den Angaben hierüber dienen, daß er sich z. B. bei der Angabe der bischöflichen Einkünfte der Worte bedienen muß (p. 24): „sie betragen nach den besten Autoritäten etwa 163,000 Pf. des Jahres."

Verf. machen darauf Pläne, wie dem Uebel abzuhelfen sey. Es sind folgende Pamphlets:

1. A Plan of Church Reform. By Lord Henley. II Edition. London 1832. 8.

wovon S. 1 — 64 den status causae auseinandersetzen und den als Anhang (16 Seiten) folgenden Plan erläutern;

2. die an Lord Grey gerichtete Schrift unter dem Titel: A Letter to the Right Hon. the Earl Grey, on Church Property and Church Reform. By the Rev. I. Miller M. A. Vicar of Pettington, Durham. II. Edition. London 1832. 8.

eine 120 Seiten starke, weitläufige Untersuchung, welche von dem Kenner des englischen Kirchenrechts gewiß mit noch höherem Interesse gelesen wird.

Lord Henley führt die Uebel der Kirche auf folgende zurück: 1. die Nonresidenzen der Geistlichkeit, 2. das Innehalten der Pluralitäten und Commendams, 3. daß zahlreiche Pfarren auf dem Lande und ganze Massen der Bevölkerung in den Städten ohne seßhafte Geistliche und ohne Gnadenmittel sind, während zugleich die größten Revenüen auf Sinecuren verwandt werden, 4. die Translationen der Prälaten und ihre Einmischung in Staatssachen, endlich 5. den Mißbrauch in dem Patronatsrecht der Krone, wodurch dieselbe sich einen Einfluß im Parliamente zu verschaffen vermag. In Betreff des letztern führt der Verf. zwei andre Quellen an (die wir auch schon anderweitig gelobt sahen), nämlich erstens einen Brief an den Lordcanzler, in Blackwood's Magazine for February 1832, und zweitens einen Artikel über Kirchenreform, in der British Critic or Quarterley Theological Review for January 1832. „So lange", heißt es in der ersteren, „die höheren Stellen der Kirche von denen eingenommen werden, deren Beförderung das Resultat ministerieller und parliamentarischer Ränke ist, werden auch die Angelegenheiten der Kirche mehr nach zeitlichen als

geistlichen Rücksichten geleitet werden." —— „Alle Partheien kommen darin überein, daß sie das Kirchenpatronat für das Fett ansehen, womit das Räderwerk der Regierung eingeschmiert wird, damit die Maschine stiller und leichter einhergehe." Als Reform schlägt der Lord hier vor, das Kirchenpatronat von der Krone auf eine Committee von 10 unbezahlten Mitgliedern der englischen Kirche zu übertragen, und sich bei Einrichtung dieser Committee an jenen Act Wilhelm's III., bei dessen Thronbesteigung nach der Revolution, anzuschließen. Dieser nämlich fühlte sich als ein Fremdling nicht geschickt, von seiner Macht, Bischöfe zu ernennen, Gebrauch zu machen, und ernannte eine Committee, welche die Wahl leitete (p. 58). — Einen bedeutenden Theil des Cathedraleigenthums und der Sinecurialeinkünfte will der Lord zur Vermehrung der Pfarrsprengel auf dem Lande, zum Aufbau von Pfarrwohnungen, deren Mangel er als die Hauptveranlassung zu Nonresidences ansieht, zu Begabung neuer Kirchen ꝛc. verwandt; von den zu großen Diöcesen, Lincoln, Salisbury ꝛc. Stücke abgetrennt und zwei neue (Windsor und Southwell) errichtet; die Gehalte gleichmäßiger vertheilt wissen ꝛc.

Herr Miller, aus dessen gründlicher, umfassender Schrift, wie wir bemerkten, Herr M. Robinson reichlich geschöpft hat, führt die Reform auf 2 Hauptgesichtspunkte zurück. Alle Gründe der Unzufriedenheit in der Kirche fließen nach ihm 1. aus der Art, wie der Geistliche sein Einkommen bezieht, und 2. aus der Nonresidenz dessen, der ein Gehalt bezieht. Alle übrigen Klagen würden sich unter diese 2 Gesichtspunkte bringen lassen. — Er schlägt nun vor, die Zehnten in eine Kornrente zu verwandeln, und zwar in einer Art, daß alle möglichen Vortheile des Geistlichen wie des Zehntpflichtigen berücksichtigt werden. Er führt hierbei die kleinen Zehnten in den Vicarages (von Heu, Kälbern, Milch, Läm-

nern und Wolle, Kartoffeln, Rüben, Mastgeld, Geflügeln, Gartenfrüchten ꝛc.) auf große Zehnten von Korn zurück und berechnet nun den jährlichen Durchschnittspreis. —

Wenn wir die Verfasser der beiden so eben angeführten Schriften zu keiner der oben bezeichneten Partheien rechnen, so geschieht es, weil ihre Schriften nur bei der einen Seite der äußern Reform stehen bleiben und einen mehr kirchenrechtlichen als theologischen Standpunkt haben. —

Es bleibt uns nun noch übrig, auf die Reformbestrebungen der gemäßigten Parthei hinzuweisen und wir nennen hier zunächst den Verf. der anonym und zwar seit dem vorigen Jahre erscheinenden Zeitschrift:

**The Christian's Magazine**, or weekly (sie erscheint jeden Sonnabend) miscellany of religious essays, anecdotes, Literature, Biography, Intelligence and Poetry. Vol. I. London 1831. (vom Jan. bis Aug. jenes Jahres uns bisher zugekommen),

die mit evangelischer Freiheit und Innigkeit redigirt wird. Der Herausgeber hatte (nach pag. 354) seine Mitarbeiter um Beiträge über die bevorstehende Kirchenreform gebeten. In dem Stücke vom 25. Juni befindet sich ein kleiner Aufsatz über das Establishment, unterzeichnet „Frederick", in welchem sich der Geist der Radicalen ausspricht und nur die Zeit herbeigewünscht wird, wo es heiße: „Sie ist gefallen, die große Babel!" Der Herausgeber, den wir für einen Dissenter (Independenten?) halten, macht hierbei die Bemerkung, daß ein solcher Sturz des Establishment keineswegs wünschenswerth erscheine. „Wir hoffen," sagt er, „die Landeskirche nicht gestürzt, — sondern mit gelehrten, frommen, demüthigen und thätigen Dienern angefüllt zu sehen, und sind überzeugt, daß die Dissenter sich dann freuen werden, so wahrhaft christliche Mitarbeiter zu haben in dem großen Werke, die Welt zum Evangelium zu führen." (p. 290.) Es befinden sich in dem uns vor-

liegenden Bande unter einer größern Anzahl von Mittheilungen zwei Aufsätze, die im Sinne des Redacteurs geschrieben sind. In dem ersten (p. 338) werden 12 Sätze als Wünsche vieler wahren Freunde des Establishment zu einer Reform desselben („but not its destruction") aufgestellt. Wir theilen sie mit, weil sie uns nach Allem, was wir bisher lasen, ungefähr das Durchschnittsmaß des allgemeinen Reformbedürfnisses auszusprechen scheinen:

1. daß die Geistlichkeit und die Angelegenheiten der Kirche von einer jährlichen Synode, bestehend aus Geistlichen und Laien, oder von einer wirksamen und wohlgewählten Convocation geleitet würden;

2. daß die Bischöfe nicht länger im Oberhause sitzen;

3. daß die Zahl der Bischöfe vermehrt, ihre Macht und ihr Reichthum vermindert würden, um sie zu wahrhaft thätigen „Aufsehern" der Heerde Christi zu machen;

4. daß die Bischöfe von der Geistlichkeit, nicht vom Könige gewählt würden;

5. daß alle geistlichen Sinecuren, wie der Chorherren, Stiftsherren, Präbenden rc. wegfallen und die Fonds auf die Unterhaltung der thätigen Geistlichen verwandt würden;

6. daß eine bessere Weise der Gehaltszahlung statt der Zehnten eingeführt würde;

7. daß einige zweckmäßige Veränderungen mit dem Commonprayer vorgenommen würden, z. B. Abkürzung des Morgengottesdienstes, Weglassung des Vaterunsers, wo es zu häufig wiederholt wird, Revision der Tauf- und Begräbnißformeln, Auslassung der Absolutionsformel bei den zum Krankenbesuche vorgeschriebenen Worten, Auslassung des athanasianischen Glaubenssymbols;

8. daß Allen, welche Kirchen und Kapellen in Verbindung mit dem Establishment bauen und begaben und einen Geistlichen dabei anstellen wollen, ein Recht dazu gegeben würde;

9. daß kein Geistlicher mehr als eine Pfründe habe a);

10. daß kein Geistlicher sonst noch ein bürgerliches Amt bekleide;

11. daß ein System geistlicher Erziehung eingeführt werde, welches tüchtige Diener des Evangeliums für die Kirche bilde (s. unten Universitätsreform);

12. daß es allen Geistlichen, welche gegen die Reform der Kirche sind, sobald dieselbe wirklich zur Ausführung kommt, zustehen möge, ihrem Amte zu entsagen, Laien zu werden und Civil- und Militärdienste anzunehmen.

In etwa derselben Weise spricht sich der Verf. des zweiten Aufsatzes (p. 369) aus. Derselbe ist ein dissentirender, independenter Geistlicher. Seine 9 reformatorischen Sätze kommen mit den Wünschen der übrigen gemäßigten Reformer überein. Schön spricht sich derselbe vorher darüber aus, daß er fern von dem Vorurtheile vieler Dissenter sey, deren Liebe nicht die Brüder in der englischen Kirche zu umschließen vermöge, fern davon, die Kirche Englands für eine durchaus gefallene und verderbte zu halten, der nur durch gänzliche Auflösung zu helfen sey. „Die Kirche Englands," setzt er am Schlusse

a) Als ein schreiendes Beispiel von Pluralitäten führt dasselbe Blatt (p. 108) folgende Thatsache aus der Diöcese von Ely an: Zu 25 Pfründen in derselben, wovon eine 6000 Pf., zwei jede 2400, vier zwischen 1500 und 2000, vier zwischen 1000 und 1500, zwei 1000, zwei 800, eine 500 und neun unter 500 betragen, sind nur zwei Pfründeninhaber, so daß also von diesen über 29,000 Pf. jährlicher Einkünfte zusammen und nahe an 100,000 Thaler von jedem nach unserm Gelde bezogen werden!! — und in einem Lande, wo der Nepotismus solche Summen vergeudet an unthätige Schwelger, gibt es nach den Parliamentsacten von 1827 (cf. Christian's Mag. p. 443) 2833 wirkliche Seelsorger (Kuraten), die alle unter 90 Pf. und darunter Viele, welche nur 10 Pf. = 66⅔ Thaler jährlich einzunehmen haben. „Viele von diesen," sagt unser Blatt, „haben 1000 bis 1500 Pf. (ihr ganzes väterliches Erbtheil) verwandt, um sich zur Uebernahme solcher Stellen auszubilden." —

hinzu, „ist übrigens reich an großen Gottesgelehrten. Lange habe ich mit Bewunderung und Freude die Schriften ihres Hooker, Taylor, Barrow, Hopkin's, ihres Hall studirt, und es gibt keinen Schriftsteller, zu deren Zeilen ich häufiger und mit ungetheilterer Freude zurückkehre, als zu denen dieser ausgezeichnet begabten Männer. Mit Entzücken lese ich die Commentare ihres Scott; mit Hochachtung die Werke ihres Newton, mit inniger Freude den Nachlaß ihres Cecil; mit Wonne horche ich auf die Unterredungen ihres Wilson, ihres Dale, ihres Dillon und ihres Noels: — doch, bei all meiner Achtung und Bewunderung kann ich unmöglich unempfindlich gegen die zahlreichen und offenbaren Mängel seyn, welche einer leidenschaftslosen Erwägung und einer nachdrücklichen Verbesserung bedürfen."

Bevor wir diesen Abschnitt beschließen, müssen wir den Leser noch auf zwei Stimmen aufmerksam machen, welche sich kürzlich im Christian Observer vernehmen ließen; die eine, ein Correspondent dieses Blattes, nähert sich der radicalen Parthei; die andere, die Redaction selbst, steht den strengen Churchmen näher. (Das Blatt selbst gehört übrigens zu den besten und den noch am meisten wissenschaftlichen unter den theologischen Zeitschriften Englands und bewegt sich in der Sphäre der Evangelical, welchen Namen es jedoch als Partheinamen verbannt wissen will.) — Jener Correspondent spricht sich im Maihefte dieses Jahres S. 306 ff. über Reform aus. Er zeigt zunächst die Wichtigkeit der in Frage stehenden (politischen) Reform für das Interesse des Christenthums und verwirft die Meinung derer, welche wollen, daß der Christ sich nicht um Politik zu bekümmern habe. „Welches Gewicht," sagt er, „hat nicht z. B. die Verhandlung über den Freibrief der ostindischen Companie für die Missionsthätigkeit, die Verhandlungen zur Unterdrückung der Duelle, der Unmäßigkeit, des Handelsbe-

trugs ꝛc. für jeden Christen!“ — „Wir transportiren einen Armen, der eine vor Hunger sterbende Familie hat und einen Scheffel Weizen stiehlt, und sagen: currat lex. Wenn aber dabei ein Edelmann einen Burgflecken kauft, um die King's Bench abzuhalten, oder irgend eine Maßregel zu hintertreiben, die dahin zielt, jenen schändlichen Handelsunfug aufzuheben, so sind wir in das wahre Mücken- und Cameelsystem versunken.“ — Ueber das Princip der Kirchenreform spricht er sich ferner dahin aus, daß es sich hierbei nicht davon handle, der Kirche wiederzugeben, was sie an geistlichem und unweltlichem Sinn seit der Reformation verloren habe, sondern von da die 15 Jahrhunderte zurückzugehen und das Establishment dem nahe zu bringen, was die Urkirche war, nicht, was Canonisten wie Collier, Bingham und Wheatley als Idealzustand aufstellten, sondern, was sich in dem echt apostolischen Zeitalter und in den eingegebenen Schriften darthue. — — „Die christliche Kirche wußte bis auf Constantin nichts von einer Verbindung mit dem Staat, von erzwungener Zahlung, Cathedralbeamten und dem ganzen Apparat unsers Establishment. Hooper, Cranmer, Latimer, Ridley ꝛc. stellten die Sache ganz anders.“ Er schließt mit den Worten: „Der einzelne Mensch und die Menschen als Gemeinde bedürfen einer steten Erneuerung. Kirchen werden verderbt, wenn auch Märtyrer und Confessoren sie gegründet und die ersten Bausteine tief unten an den Haupteckstein gelegt haben. Es ist nicht der Grund, welcher sinkt, noch auch ein Theil des Gebäudes, sondern die Zusätze späterer Bauleute, gebildet aus vergänglichen Stoffen und schlecht mit dem Urbau verbunden. Der weise Christ wünscht, daß das ewige Evangelium unverletzt erhalten und Gelegenheit zum Bösen möglichst abgeschnitten werde, indem man alle unnöthige weltliche Anhängsel und Dinge von zweifelhafter Bedeutung entfernt.“

Die Redaction macht zu dem obigen Aufsatze die Bemerkung: „den sichtbaren Schooß der Kirche Englands zu dem vorconstantinischen Zustand zurückzuführen, würde soviel heißen als überhaupt kein Church-Establishment mehr haben wollen. Es wäre Unrecht, nach solchen Zeiten, in denen es überhaupt noch keine christliche Gesetzgebung gab und die vorhandenen Regierungen heidnisch, die Nachfolger Christi (wirkliche oder nominelle) kleine zerstreute Gemeinden waren, die kirchliche Einrichtung unsrer Zeit gestalten zu wollen, wo wir als Nation Christen und öffentliche Anstalten zur Predigt des Wortes und zur Verwaltung der Sacramente vorhanden sind." „Wir machen," setzt sie hinzu, „diese Bemerkung, damit der Geist des Ultraismus nicht die Sache einer heilsamen Reform zurückhalte."

Später theilt nun der Christian Observer May 1832. p. 348. einen Aufsatz: „die Kirche und deren nothwendige Reform" mit, welcher zugleich eine Review folgender hierher gehörender Schriften ist:

1. The Extension, Security and moral Influence of the united Church of England and Ireland, augmented by a Revision of its Economy. By the Rev. Iohn Riland. London, 1830.
2. The Church in danger from herself. By Iohn Acaster, Vicar. London, 1829.
3. Remedies for the Church in danger. By the same. London, 1830.
4. Church Reform. By a Churchman. 1830. II. Edit.
5. The Liturgy revised etc. by Rob. Cox. London, 1830.
6. Pluralities indefensible. By Richard Newton. London, 1829.
7. Church Establishment considered. By M'Gavin, Esq. Edinburgh, 1830.

Der Verf. dieser Review macht zuerst auf die Wichtigkeit der bevorstehenden reichen Krisis in der Entwick-

lung der Kirche aufmerksam. „In solchen Zeiten ist es nöthig," sagt er, „daß die Wächter des geistigen Zion um dasselbe herumgehen und sich alle seine Zinnen und Bollwerke wohl merken, so daß sie es dem folgenden Geschlechte berichten können. Es ist nöthig, alle seine Seiten mit der Lampe der Wahrheit zu beleuchten." — — „Der Ruf: „die Kirche ist in Gefahr!" ist oft erschollen, doch fürchten wir, daß die Tempelwächter nur zu oft sich damit begnügen, die Gefahr anzukündigen, ohne sich gleichmäßig darauf zu rüsten, sie zurückzuweisen. Hier aber gilt es nicht blos die Frage, wie schlagen wir den Angriff zurück, sondern, was sind bei der gegenwärtigen Haushaltung für Modificationen nöthig, um der Kirche die Anhänglichkeit ihrer Freunde zu sichern." — Der Verf. gibt darauf seine Stellung in dem ganzen Reformkampfe an, wobei er sich als solchen offenbart, wie wir ihn oben bezeichnet haben. Die Art, wie auch er wieder seine innige, glühende Liebe zur alten Landeskirche ausspricht, würde, wie oft bei englischen Kirchenschriftstellern, mit noch größerer Hochachtung erfüllen, wenn dabei nicht immer wieder jene schon bemerkte Vermischung der Begriffe von einer bloß äußerlichen und der innern Kirche störend durchschimmerte. Er geht dann über zu dem vielbesprochenen Punkt, der Verbindung der Kirche mit dem Staat, zu dem angeblich damit verbundenen Gewissenszwang (— „die Religion ist Sache des Herzens! — allein, wenn Einer sich auf die Westminsterbrücke stellt, um die Nichtexistenz Gottes zu beweisen, so muß Robert Hall's Grundsatz gelten: „Blasphemie ist ein Verbrechen, das kein Staat dulden darf"), und schließt den Aufsatz mit dem Bekenntniß, daß die Kirche freilich weit entfernt sey von dem, was sie nun auch als Staatskirche seyn solle. Deshalb dürfe man aber nicht ihre Sache verlassen und verzweifeln. Die Kirche habe Mittel, sich selbst zu helfen. „Wir sind fern davon," sagt er,

„Peace, Peace! zu rufen. Es sind drei Punkte der kirchlichen Haushaltung, die mehr oder minder einer unmittelbaren und peremtorischen Reform bedürfen, der erste der der Einkünfte der Kirche, 2. der des öffentlichen Gottesdienstes, und 3. der, welcher den persönlichen Charakter und das Betragen ihrer Diener betrifft." Der Verf. will sich darüber in der folgenden Nummer aussprechen. —

An diese Bewegung eines kirchlichen Reformationskampfes schließt sich in England auf die natürlichste Weise auch eine Untersuchung über den Zustand derjenigen Institute an, welche den künftigen Leiter und Diener der Kirche bilden. Das Bedürfniß einer Universitätsreform mußte hier um so fühlbarer werden, je verschiedener sich das ursprüngliche allgemein europäische Universitätswesen in den benachbarten Staaten, namentlich in den Niederlanden und Deutschland, von dem gestaltete, was es im Laufe der Geschichte in England geworden war und je auffallender der Zögling der britischen Universitäten von dem der Continentaluniversitäten nachtheilig abstach. Es ist hier nicht die Rede von einzelnen Talenten, namentlich solchen, welche die Wißbegierde nach Deutschland, Frankreich und den Niederlanden zieht. Einzelne von Hause aus geistreiche Männer gehen ja selbst aus den schlechtesten Erziehungsanstalten, zu denen die englischen noch nicht gehören, tüchtig und wissenschaftlich gebildet hervor. Im Allgemeinen aber ist die englische Universitätsjugend gegen Andre verhältnißmäßig im Hinterhalte, und dessen ist sich England keineswegs unbewußt, wenn es auch nicht allgemein mit in Hrn. Beverley's Jeremiade über „die Engel, die alljährlich aus dem bodenlosen Abgrunde von Oxford und Cambridge ausgesandt werden," einstimmen kann.

Wir machen den Leser hierbei vor allen Dingen auf den Streit aufmerksam, welcher sich zwischen einem Referenten der Edinburgh Review, als angreifendem Theile,

und der oxforder Universität, als vertheidigendem, erhoben hat, und führen daraus die in der Edinburgh Review (im 1. Bd. des Jahrg. 1831) enthaltene Anzeige und Beleuchtung folgender zwei Schriften hier vor:

1. Addenda ad Corpus Statutorum Universitatis Oxoniensis. Oxonii 1825. 4. und
2. The Oxford University Calendar for 1829. 8. Oxford 1829.,

wobei der kundige Referent sich weitläufig in Untersuchung über das Wesen der englischen Universitäten einläßt. „Wir leben," sagt derselbe, „in dem Zeitalter der Reform; — was aber zunächst bei unserer religiösen und politischen Verfassung uns am Herzen liegen muß, sind die Anstalten für öffentliche Erziehung, und da wir jetzt ernstlich mit Reform der Staatsverfassung beschäftigt gewesen sind, um welche uns die Nachbarstaaten beneiden, so kann die Zeit für eine Reform in Schule und Universität nicht mehr fern seyn, welche kaum ihrer Verachtung entgangen sind." Der Verf. verspricht deshalb, von Zeit zu Zeit Rechenschaft über den Zustand dieser Anstalten abzulegen, und es wäre wohl zu wünschen, daß er die noch übrigen Punkte seiner Abhandlung über die Universitäten mit derselben Ausführlichkeit lieferte a). Sein Vorsatz ist nämlich aufzuweisen: 1. den Zustand der Universitäten, a) wie er gesetzlich seyn sollte und wirklich nicht ist, und b) wie er wirklich ist und gesetzlich nicht

a) Im Decemberheft 1831 jenes Blattes ist diese Fortsetzung bereits erschienen, jedoch zu spät uns zugekommen, als daß wir noch darüber referiren konnten. Der Verf. nimmt nämlich Gelegenheit, die gegen ihn erschienene Schrift: The Legality of the present academical system of the University of Oxford asserted against the new calumnies of the Edinburgh Review, by a member of Convocation. Oxford, 1831, mit diesem Aufsatz anzuzeigen und zu beleuchten. —

16 *

seyn sollte; 2. die Ursache, welche den Uebergang aus dem gesetzlichen in den ungesetzlichen Zustand bestimmte; 3. die Vortheile und Nachtheile beider Zustände, und 4. die Mittel, wie die Universitäten wieder in ihre volle Wirksamkeit zu bringen seyen. In dem vorliegenden Aufsatz entwickelt der Verf. nur die ersten beiden Punkte, aber auf eine höchst unterhaltende, gründliche Weise. Um kurz das hier Nachgewiesene anzudeuten, so umfaßt dasselbe Folgendes:

Es sind in der Geschichte der englischen Universitäten zwei Systeme ihrer Gestaltung erkennbar, 1. das der eigentlichen Universität, — das Ursprüngliche, Wesentliche, welches der Staat zu seinem Besten gegründet, beaufsichtigt und privilegirt hat; und 2. das der Collegien, — das Hinzugekommene, welches durch Privatschenkungen und zum Nutzen gewisser begünstigter Individuen geschaffen, angeordnet und begabt ist. Während nun die erste das eigentlich Wesentliche seyn sollte, die Collegien dagegen das Accessarische, so sind in England die Collegien nicht nur die Hauptsache geworden, sondern sie haben eigentlich die Universität ganz verschlungen, die Functionen und Privilegien derselben an sich gezogen und sie selbst existirt nur noch dem Namen nach, thatsächlich gar nicht mehr. Das jetzige Corpus Statutorum der oxforder Universität a) ward von einer Committee unter dem Einfluß des Bischofs Laud verfaßt und erhielt 1636 königliche Bestätigung. Ursprünglich aber hatte Oxford, wie alle älteren Universitäten, nach dem pariser Vorbilde folgende Einrichtung: — der Unterricht war nicht einer besondern Corporation von Professoren anvertraut, sondern jeder Graduirte (Professor, Master, Doctor, deren

a) Der Verf. hat hier zunächst die oxforder wegen ihres hohen Alters, ihrer ausnehmend reichen Begabungen und ihrer höchst wichtigen Privilegien im Auge; das Gesagte gilt aber im Allgemeinen auch von Cambridge.

Namen synonym waren) hatte das Recht, ja die Verpflichtung, öffentlich zu lehren. Der unvollkommen Graduirte, Bachelor, mußte unter Aufsicht eines Magisters oder Doctors einen Cursus von Vorlesungen halten. Auch war jeder völlig Graduirte verpflichtet, unmittelbar nach seiner Promotion damit anzufangen (incipere), eine Zeitlang einige Individuen aus seiner Facultät zu unterrichten (regere). Da dieser pflichtmäßige Unterricht (necessary regency) aber bloß geschah, wenn es an voluntary regents fehlte und die Schulen bald nicht mehr für alle inceptors ausreichten, so wurde die Zeit der necessary regency bald abgekürzt und nach und nach die neu Graduirten von ihr ganz dispensirt. — Die voluntary regents durften nun für ihre Vorlesung eine bestimmte Vergütung (pastus, collectum) verlangen; nach und nach aber, um diese Last von den scholars zu nehmen, gab man zuweilen einigen Graduirten ein bestimmtes Gehalt, damit sie ihre Vorlesungen frei hielten, und diese Besoldeten empfingen dann ausschließlich den Namen „Professors." Nach dieser Einrichtung konnte man die übrigen graduates von ihrer Verpflichtung zu lesen um so eher lossprechen, als ihre bezahlten Vorlesungen nun bald nicht mehr besucht wurden; und, obgleich alle Graduirten immer noch das Recht behielten, öffentlich zu lehren, so machten sie doch nur selten, und zwar nur die talentvolleren unter ihnen, Gebrauch davon. Diese letzteren aber hatten Gelegenheit, sich zu zeigen, und aus ihnen konnte eine zweckmäßige Wahl zu Professoren geschehen. Dies war, meint der Verf., der heilsamste Zustand der Universität, dessen Vortheile die deutschen auch noch besäßen. Das laudianische Corpus habe hierin nur wenig geändert und auch die oben angeführte Schrift: Addenda etc. lehrt, daß gesetzlich bis jetzt nichts Wesentliches geändert sey. Das gesetzliche Schema ist nemlich kurz dies:

„Die Universität ertheilt Grade und unterrichtet in

vier Facultäten, in Arts, Theology, Civil Law und Medicine. In der ersten sind 11 öffentliche Professors. Diese müssen 4 Jahre gehört werden von denen, die Bachelor, und 7 Jahre von denen, die Master werden wollen. Im ersten Jahre hört der Student Grammatik und Rhetorik; im zweiten Logik und Moralphilosophie; im dritten und vierten Logik, Moralphilosophie, Geometrie und Griechisch; im fünften (des Baccalaureus 1. Jahr) Geometrie und Metaphysik, Geschichte, Griechisch und Hebräisch (Letzteres, wenn er Theologe ist); im sechsten und siebenten Astronomie, Naturphilosophie, Metaphysik, Geschichte, Griechisch und Hebräisch (wenn er Theologe)."

„Um als Student in der theologischen Facultät aufzutreten, soll er erst Master der freien Künste seyn. Es gibt zwei Professoren der Theologie. Diese muß er 7 Jahre hören, um Bachelor, und darauf noch 4 Jahre, um Doctor zu werden, so daß also 18 Universitätsjahre zum Grade eines Doctors der Theologie erforderlich sind." — Die ähnliche Einrichtung der übrigen Facultäten übergehen wir hier. — Der Professor soll während des Term (der Zeit zwischen je zwei Ferien) zweimal wöchentlich (vor Laud täglich) jedesmal zwei volle Stunden lesen [a]). Da aber, besonders vor Laud, der Studirende schon in einem sehr frühen Alter die Universität bezog, so stand derselbe die ersten 4 Jahre seines academischen Lebens unter dem Tutor. Dieser sollte ihn disciplinarisch beaufsichtigen, erprobte Schriftsteller mit ihm lesen, ihn in den Rudimenten der Religion und der Lehre der 39 Artikel unterrichten und Alles

a) Hierbei wird noch der Zusatz gemacht: „Der Professor soll nach der Vorlesung im Hörsale noch etwas verziehen, und wenn ein Scholar oder Auditor gegen das Vorgetragene etwas einzuwenden oder sonst Zweifel hat, so soll er freundlich darauf hören und den Einwendungen und Zweifeln genügen."

thun, ihn zu einem guten Mitgliede der Church of England zu machen a).

So ist das System der englischen Universitäten de iure, ganz anders aber de facto. — In keiner Facultät ertheilt der Professor gegenwärtig den zu einem gradus nöthigen Unterricht. Einige Lehrstühle sind selbst dem Namen nach eingegangen, wo nicht eine Begabung die Sinecure länger unterhält. Wenn das Schweigen in den Hörsälen (Public schools) jetzt, wo Honorare wieder erlaubt sind, unterbrochen wird, so sind die Lectures nur sehr kurz b), und nichts verpflichtet mehr zu dem Besuche derselben; denn außer für den Grad des Bachelor reicht für alle zu erhaltende Grade schon die Anwesenheit in Oxford, bestimmte Jahre hindurch, hin, und auch ein Examen findet thatsächlich nur für den untersten Grad statt. Alle Amtspflicht der Professoren ist von den Tutoren und alle Tutorialerziehung von einzelnen unter den Fellow's (sociis) der Collegien usurpirt. Die Fellowschaft aber beruht, da die Collegien ihre Gründung dem willkührlichen Wohlwollen Einzelner verdanken, nicht auf einer Wahl nach Verdienst, sondern in den meisten Fällen auf Zufälligkeiten. In Oxford ist sie gewöhnlich an die Familienstämme des Gründers, an Geburt in einer bestimmten Grafschaft, Diöcese, Insel, Stadt rc., an Erziehung in bestimmten Schulen u. s. w. geknüpft. In einigen Fällen muß der Candidat einen bestimmten Grad haben, in

a) „Er soll auch", heißt es T. III. §. 2., „darauf sehen, daß der Zögling nach den Statuten hinsichtlich der äußeren Erscheinung, was Kleider, Stiefeln und Haare betrifft, lebt. Fehlt der Zögling hiergegen, so zahlt der Tutor das 1., 2. und 3. Mal 6 und 8 Pence, das 4. Mal aber soll ihm das Tutorialgeschäft vom Vicekanzler untersagt werden."

b) Von Bentley ward es als besondre Thätigkeit gerühmt, daß er in einem Jahre 20 Stunden, und von Dodwell, daß er in 8 Jahren 19 Lectures (jede 1 Stunde) hielt. —

andern nicht. Gewöhnlich muß er Theologe seyn. Diese Fellowstellen sind (bis auf eine) fortdauernd, bis Heirath oder ein kirchliches Amt sie endet. Dazu haben nun die Collegien bedeutende Patronate in der Kirche und die Einkünfte der Fellow's während ihres Lebens im Collegio sind häufig mehr als reichlich. Der Fellow braucht jetzt übrigens gewöhnlich nicht im Collegio zu leben. Wie aber die ganze Corporation der Fellow's sich meist kaum zu einer gewöhnlichen Gelehrsamkeit erhebt, so haben unter ihnen auch gewöhnlich noch nicht die besten das Geschäft der Tuition. Der oben angeführte Calender enthält die Namen von mehr als 40 Fellow-Tutors, unter denen der edinburgher Referent nicht einen gefunden hat, dessen litterärische Existenz ihm sonst bekannt wäre. „Wo ist," ruft er aus, „außerhalb Englands eine Universität, von der so wenig ausgesagt werden könnte!" — So ist aus der einen Universität eine Anzahl Privatschulen geworden; die Elemente beider aber verbunden, oder die zweckmäßige Verbindung des Tutorial- mit dem Professorialsystem wäre das, was nach unserm Ref. eine Reform für die Universitäten zu erstreben hätte.

Der Verf. geht nun zum zweiten Punkte über, nämlich zur historischen Entwicklung jenes Ueberganges des Universitäts- in das Collegienwesen. Zuerst also in den frühesten Universitäten. — Der große Zufluß von Studenten aus allen Ländern Europa's im 12. und 13. Jahrh. zu den Schulen in Bologna, Salerno und Paris erzeugte zwei Nachtheile: übertriebene Kostbarkeit des Unterhaltes und eine grenzenlose Sittenlosigkeit a). Mildthätigkeit und Frömmigkeit schufen daher nach dem Beispiele jener Hospitien, welche die Mönchsorden für ihre

a) Schaudererregend ist die Stelle aus einem in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts geschriebenen Buche des Cardinals de Vitry (Iacobi de Vitriaco histor. occident. c. 7.) über den Zustand der Sitten auf der pariser Universität.

durch den Vortheil litterarischer Hülfsquellen nach den Universitätsstädten gezogenen Ordensmitglieder stifteten, eigene Anstalten (die Collegien), sowohl zur Unterstützung im Lebensunterhalt als auch zur Bewahrung vor sittlichem Verderben. In Paris aber, wo zuerst dergleichen Collegialstiftungen entstanden, gingen dieselben auch zuerst über diesen Wirkungskreis hinaus. Gelegentlich wurden nämlich regentes von den öffentlichen Schulen in die Collegien zu regelmäßigen Vorlesungen gezogen, und so wurde, was früher bloß Unterhaltsanstalt war, nun auch Sitz des Unterrichts, und, da die Universität oder in manchen Fällen eine einzelne Fakultät die Lehrer darin als zu ihrer Corporation gehörig betrachtete und dieselben beaufsichtigte, so gewährte diese Anstalt auch ihren Zöglingen bald dieselben Privilegien und Grade, wie die Universität selbst. Dieser Uebergang geschah im Laufe des 16. Jahrhunderts. Die Wahl dieser Collegialregentes geschah nach dem besondern Rufe und der Fähigkeit derselben, und es war also sehr natürlich, daß ihre Ernennung selbst schon eine Empfehlung ward und die Studenten ihnen bald überwiegend zuströmten, — ja, die großen Fakultäten, der Theologie und der freien Künste, bald ausschließlich in einem Collegio repräsentirt wurden. So ward in Paris das Collegium der Sorbonne die theologische Fakultät. — Es liegt außer unserm Zwecke, die nun folgende Geschichte der niederländischen und deutschen Universitäten hier auch noch kurz anzudeuten. In England aber hatten die gestifteten Collegien vor denen der Continentalländer das ganz Eigenthümliche, daß, während diese ausschließlich zum Unterhalt von Lehrern und Lernenden dienten, jene (die englischen) Unterhaltshäuser wurden für solche, welche unser Verf. sehr bezeichnend mit den arbeitslosen Dronen des Bienenstocks vergleicht, nämlich für die Fellow's, und während also in Paris und Löwen die Verbindung

zwischen Collegien und Universität vielleicht eine vernünftige, zeitgemäße Reform war, ward sie in Oxford und Cambridge eine höchst nachtheilige Revolution. —

Wir sind dem Verf. des Aufsatzes in unsrer Relation bis auf die Hälfte seiner Entwicklung gefolgt. Der Raum erlaubt es uns nicht, auf die nunmehr folgende specielle Entwicklung der einzelnen genannten Punkte ebenso einzugehen. Indem er nun so nachgewiesen hat, wie der Zustand der englischen Universitäten eben so unzweckmäßig wie nach ihren eigenen Statuten ungesetzlich sey, so behauptet er, daß demnach alle Mitglieder derselben, welche die Aufrechthaltung der Statuten bei ihrem Eintritt beschwören müssen, meineidige seyen und dieser Umstand auf die schreiendste Weise eine Reform fordere. Wie fern indeß das Bewußtseyn dieses ungesetzlichen Zustandes der Universitäten den Mitgliedern derselben liege, beweist folgende Stelle aus der Schrift:

Reply to the Calumnies of the Edinburgh Review, p. 138.,

wo es geradezu heißt: „die Universität Oxford ist nicht eine Nationalstiftung. Sie ist ein Aggregat von Stiftungen, von denen einige aus königlicher Mildthätigkeit, andre aus der Frömmigkeit von Privatpersonen herrühren. Sie sind in eine Corporation zusammengeflossen; jedes unsrer 20 Collegien aber ist eine Corporation für sich, hat seine besondern Statuten, leitet seine innern Angelegenheiten und verfügt über seine Benefizien nach einer großen Mannichfaltigkeit von Bestimmungen.“ — Es ist nun zu hoffen, daß die über diesen Gegenstand angeregte Untersuchung ein allgemeineres Bewußtseyn der Reformbedürftigkeit wie Ungesetzlichkeit des Universitätswesens und damit die Reform selbst erzeugen werde. „Eine Untersuchungscommittee“, schließt jener Ref., „hat kürzlich ihre Arbeiten für die schottischen Universitäten vollendet. Wir sollten meinen, daß eine ähnliche und weit nöthi-

gere Untersuchung über das Verderben der Universitäten Englands noch ein bedeutenderes Resultat herbeiführen würde."

Was endlich die Verhandlung über Schulreform betrifft, so verweisen wir den theilnehmenden Leser auf die Mittheilung der Zeitschrift:

The Sunday School Teacher's Magazine,

und beschränken uns darauf, über den in den neuesten Zeitungen soviel besprochenen Erziehungsplan für das protestantische wie katholische Ireland folgendes Actenstück mitzutheilen, welches die Grundzüge dieses Planes enthält. Es ist dasselbe ein im Auftrage Sr. Maj. vom Herrn E. G. Stanley, erstem Secret. für Irland, an Se. Herrlichk., den Herzog von Leinster, gerichteter und London, October 1831 datirter Brief, worin es heißt: — — „Es wird ein Erziehungsvorstand (Board of Education) in Dublin errichtet, dessen Präsident auf Sr. Maj. Ernennung Se. Herrl. der Herzog von Leinster ist. Dieser Vorstand nimmt die Gesuche an, welche im Lande von Protestanten und Römisch-Katholischen um Anlegung von Schulen eingehen werden. Jedoch muß die nachsuchende Gemeinde wenigstens die Hälfte der Kosten, des Schulhauses, der Bücher, Gehalte der Lehrer rc., beitragen. — Der Vorstand selbst besteht aus ansehnlichen Staats- und kirchlichen Personen beiderlei Confessionen. Er prüft alle Schriften, welche in den Schulen gelesen werden sollen. Die heil. Schrift ist nicht ausgeschlossen, sondern es werden die Theile derselben dort gelesen, welche der Vorstand dazu bestätigt; jedoch setzt sich die Schule keinen vollständigen Religionsunterricht vor, sondern überläßt die Ergänzung desselben zu anderen Tageszeiten den Lehrern der respect. Confession. Die Schule hält ein Register, worin des Kindes sonntäglicher Kirchenbesuch angezeigt wird. Der Vorstand läßt von Zeit zu Zeit die Schulen visitiren. Die Lehrer

sollen in einer Normalschule Irlands erzogen und vom Vorstand bestätigt werden. Die Kosten, welche die Unterhaltung des Vorstandes, die Inspection u. s. w. nach sich ziehen, trägt der Staat ganz, von allen übrigen mindestens die Hälfte, und bestimmt das Parliament jährlich über die zu verwendende Summe." (— Das Parliament hat einstweilen 30,000 Pf. dazu ausgesetzt. —) Die Mitglieder des Vorstandes sind:

Dr. Whatley, Erzbischof von Dublin,
Dr. Murray, röm. Erzbischof von Dublin,
Dr. Sadler, Senior Fellow des Trinitätscollegiums in Dublin,
Dr. Carlisle, Presbyterialgeistlicher,
Anthony Rob. Blake, Obersecretär, und
Robert Holmes, Esq. Advocat.

Interessant ist die Art, in welcher sich die kirchlichen Partheien über den Punkt aussprechen, der den Gebrauch der heil. Schrift betrifft. Während die Gemäßigten für die Bestimmung darüber in dem Plan anführen, daß ja auch in vielen protest. Schulen die Bibel nur auswahlsweise gelesen werde, urgiren die Strengeren es, daß hier gewisse Stellen systematisch ausgeschlossen und dadurch der Jugend verdächtig gemacht werden.

Wie viel nun von allen Wünschen, Vorschlägen und Planen zu einer Verbesserung in Kirche und Schulen unter dem göttlichen Segen in Erfüllung gehen oder sich anders gestalten werde, das wird der Verlauf des ganzen Kampfes zeigen. Der erste günstige Schritt ist mit der Durchbringung der politischen Reformbill durch die Parliamentshäuser und mit der königlichen Bestätigung derselben gethan.

(Die Uebersicht der kirchenhistorischen Litteratur in einem nächsten Hefte.)

# Berichtigungen.

---

## Jahrg. 1832.

S. 629, 9. statt **Buckius**, lies **Stuckius**. — S. 632, 11 v. u. muß der Satz eingeschoben werden: Ita et nos laedis et illos non placas tibi. Imo vexitas (excitas?) magis, et invidiam provocas, rem tam appertam dissimulans. — S. 866, 10 v. u. l. **gaben**. — 872, 11 add. **man**. — 878, b. 5. l. **Aedesius**. — 882, 13. v. u. add. **ein**. — 884. V. 1. 3. 4. ein (.) zu viel; 885, V. 17. eins zu wenig. — 886, a. l. *δικαιῶμαι*. — 894, 9. 11. 13. st. D. l. Δ. — 898 und 899. streiche 219, 10 u. 27. 295, 36. 280, 4. 384, 20. — 899. bei 348, 37. l. verte sigma in zeta.

## Jahrg. 1833.

S. 54, 14 v. u. st. er l. **Paulus**.

# Anzeige-Blatt.

# Die heilige Schrift

## Alten und Neuen Testaments.

Uebersetzt von

Dr. W. M. L. de Wette.

Zweite umgearbeitete Ausgabe in 3 Bänden. gr. 8.

---

Nach Verlauf von nicht anderthalb Jahren unter den ungünstigsten Umständen — kann nun dennoch der Verleger die Beendigung dieser neuesten Bibelübersetzung ankündigen, indem so eben der dritte Theil oder das Neue Testament erschienen ist. Der Herr Uebersetzer hat für zwei Classen von Lesern hauptsächlich gearbeitet, 1) für Solche, die sich mit dem Grundtexte der biblischen Bücher beschäftigen, indem er sich bemühte, Schritt vor Schritt dem Urtexte zu folgen und dadurch für den Studierenden der Theologie besonders von größtem Nutzen zu seyn. Diese Uebersetzung soll aber 2) auch ungelehrten Christen, die die Bibel in klarem Sinne rein erbaulich lesen wollen, dienen, und so ist der Herr Uebersetzer in Ton und Sprache hauptsächlich der Luther'schen Uebersetzung gefolgt, hat aber den Fortschritten der Wissenschaften gemäß von der Fülle seiner Gelehrsamkeit dabei den gewissenhaftesten Gebrauch gemacht. Es steht demnach sehr zu hoffen, daß diese Bibel, die bereits in Vieler Händen ist, zu Nutz und Frommen noch mehr verbreitet in Gebrauch kommen werde.

Der Preis, bei schönem Druck und Papier — sie ist in Basel unter den Augen des Herrn Uebersetzers gedruckt — ist möglichst billig zu 4 Thlr. sächs. oder 7 fl. 12 kr. für die 3 Bände angesetzt (die frühere Ausgabe in 6 Bdn. kostete 11 Thlr. 16 gl. oder 20 fl. 6 kr.).

Ferner sind in meinem Verlag folgende kleine besonders für die theologische Welt bestimmte Schriften erschienen:

**Anregungen. Erste Nummer.** Auch unter dem Titel: **War Shakespeare ein Christ? Shakespeare war nicht ganz Shakespeare. Oder: über das geistliche Prinzip in der romantisch-dramatischen Poesie. 8. geh. 8 gl. oder 30 kr.**

Der Verfasser dieser kleinen Probe, ein protestantischer Geistlicher im Großherzogthum Baden, Dekanats Mosbach, will sich vor's erste zwar nicht nennen, doch scheut er auch das Tageslicht nicht, das er in der Christenwelt angezündet weiß, nur getrübt in dieser Zeit durch so vieles putzen und heller machen wollen, daß es fast zu verlöschen droht. Sie wird mitunter Geschrei erregen, vielleicht zum Zeichen, daß der rechte Fleck getroffen; übrigens sind Anregungen keine Aufregungen, wie man wohl unterscheiden wird.

Diesem folgt:

**Boden, W. A., gewesener College an der Schule zu Jever, Sendschreiben an Herrn Prof. Ewald in Göttingen über hebräische Grammatik. gr. 8. geh. 2 gl. oder 8 kr.**

Nur ein Bogen, aber, wie der Verf. glaubt, von solchem Belange, daß er nicht einmal erlaubte, ein oder zwei, wie es schien, harte Ausdrücke zu mildern, wogegen einige Druckfehler unterlaufen sind, wie S. 4 statt Fritzsch — Fritsch; entgegensetzt statt entgegengesetzt, auf derselben Seite; dann S. 14: mit etwas von Contemplation, wo mit zu streichen ist; dann ist auf derselben Seite am Ende Ihrer statt ihrer und so umgekehrt, S. 15 bald am Schlusse sich Ihren statt ihren Diensten rc. zu setzen. Von demselben Verf. ist dann auch noch eine

**Predigt, gehalten zu Jever. gr. 8. geh. 2 gl. oder 8 kr.**

erschienen, die in homiletischer Hinsicht wohl nicht als Muster anerkannt werden wird und die vielleicht auch nicht einmal in dieser Form gehalten worden; indessen gesprochen vom Herzen zum Herzen und Zustände berührend, die nicht nur in Jever, sondern auch andrer Orten zu treffen und zu beherzigen sind.

Schließlich noch ein Büchlein, für Theologen und Pädagogen, aber auch für andere Leser bestimmt und betitelt:

**Erfahrungen eines jungen Magisters. 8. geh. 20 gl. oder 1 fl. 30 kr.**

Wenn in unserer verwirrten Zeit die Masse nicht Gestalt gewinnen kann, weil sie spröde ist und nicht zu einen, so ist vielleicht unser Magister geeignet, Ansichten des Lebens zu wecken, die unsern Zustand erkennen lehren, indem er uns auf unser Inneres zurückführt und die gute alte Zeit des Nachdenkens in Unbefangenheit und Milde wieder erscheinen läßt, die lebte und leben ließ; ihr Ziel indeß wohl im Auge habend, aber ruhig und gefaßt es erstrebend in christlicher Demuth und ohne Falsch.

Heidelberg, Ende September 1832.

Der Verleger vorstehender Schriften

**J. C. B. Mohr.**

---

Von der historisch-politischen Zeitschrift, herausgeg. von Leop. Ranke, ist das 3te Heft erschienen.

Inhalt: 1) Die preußische Städteordnung. Von Savigny. 2) Ueber die neuesten Veränderungen im Königreich Sachsen. 3) Das preußische Zollwesen. Von H. 4) Auszüge aus italienischen Flugschriften. 5) Die Theorie und die öffentliche Meinung in der Politik. Fragmente. 6) Die Kammer von 1815. (Zur französischen Geschichte vom 8. Julius 1815 bis 5. September 1816.)

---

Vom Journal für Prediger, herausgeg. von Bretschneider, Neander und Goldhorn, Halle bei Kümmel, ist so eben das 1te Heft des 2ten Bandes vom Jahrg. 1832, oder das 1te Heft des 81ten Bandes der ganzen Reihenfolge, an alle Buchhandlungen versendet. Im Jahre erscheinen 2 Bände à 3 Hefte, und kostet jedes Heft 16 gl., oder der Band 2 Thlr.

Halle, 28. Sept. 1832.

C. A. Kümmel.

---

Bei Carl Hoffmann in Stuttgart ist so eben erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

J. T. Beck, Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwickelung des neunten Kapitels des Briefes Pauli an die Römer. gr. 8. br. Pr. 18 gl. oder 1 fl. 12 kr.

---

# Theologische
# Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

# Abhandlungen.

## 1.

# Allgemeine Betrachtungen über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie.

Von
H. Ritter,
Professor der Philosophie in Berlin.

Da die Geschichte der Philosophie, welche ich herauszugeben begonnen habe, bereits den Zeiten sich genähert hat, in welchen die durch das Christenthum angeregten Ideen Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie zu äußern beginnen, hat meine Aufmerksamkeit auf das Wesentliche und auf den Gang dieses Einflusses wiederholt sich lenken müssen. Die Fragen, welche hierbei in Anregung kommen, sind nicht leicht zu lösen. Sucht man einen Ueberblick über das Ganze, so verzagt man fast, den richtigen Gesichtspunkt für die Zusammenordnung zu finden. Geht man in das Einzelne ein, so überschüttet uns die Masse, und bei der Untersuchung eines jeden einzelnen Abschnitts treten uns eigenthümliche Schwierigkeiten entgegen. Jeder, welcher nicht bloß oberflächlich, sondern in das Einzelne eindringend den Wendepunkt der Geschichte betrachtet hat, welchen die Erscheinung Christi unter den Menschen bezeichnet, muß es erfahren haben, wie groß die Mannigfaltigkeit der Beweggründe ist, welche um ihn herum die Entwicklung leiten und bestimmen. Hier ist ein Hauptpunkt der Gährung in der Menschheit; es scheint auf eine Zeitlang alles wieder in das alte Chaos

sich zurückstürzen zu wollen; die Mischung der Völker, der Ansichten, der Interessen wird immer größer; je stärker, je ausgebreiteter die Einwirkung der neuen Religion wird, um so mehr verliert das römische Reich die Leitung der Begebenheiten; kein anderes Volk tritt an seine Stelle; unter den nur noch äußerlich zusammengehaltenen Formen des alten Staats erzeugt sich allmälig ein neues Leben. Aber ehe dies in der Gestaltung der äußern Welt sich offenbaren kann, vergeht noch lange Zeit. So ist denn bei Untersuchung dieser Dinge eine doppelte Schwierigkeit vorhanden, welche zwar bei allen geschichtlichen Untersuchungen, doch bei dieser in einem höhern Grade bemerkt werden kann: auf der einen Seite verwirrt die Mannigfaltigkeit unter einander streitender oder mit einander wetteifernder Interessen, auf der andern Seite verbirgt sich gerade das, was die größte Bedeutung hat, hinter den unscheinbarsten Formen. Das Christenthum, welches bald die Welt bewegen soll, welches jetzt schon, genau besehen, das Größte, das Beste, das Dauerhafteste leistet, hat es in dieser Zeit eine Macht gegründet, eine ausgebildete Ordnung des Lebens eingerichtet? Oder hat es in Künsten und Wissenschaften große Ergebnisse herbeigeführt? Nichts von allem diesen. Demüthig in jeder Art ist seine Erscheinung. Es ist daher nur dem hohen Interesse des Gegenstandes zuzuschreiben, daß es der sonst nicht sehr erfreulichen Litteratur und Geschichte dieser Zeiten an sorgfältigen Bearbeitern nicht gefehlt hat. Von ihnen haben wir erwünschte Hülfe erfahren, wenn wir über den ersten Einfluß der christlichen Religion auf die Philosophie uns zu unterrichten bemüht waren. Nun gehen aber doch viele der Untersuchungen über die ersten christlichen Jahrhunderte so sehr in das Einzelne ein, daß nicht leicht Jemand, welcher den theologischen Studien nicht besonders sich gewidmet hat, auf alles merken kann, was für die Beurtheilung dieser Zeiten ihm von Nutzen

seyn könnte. Es wird ihm schwer werden, seine Auswahl unter den Hülfsmitteln zu treffen. Von einer andern Seite zeigen sich die Schwierigkeiten im weitern Fortschritte dieser Geschichte. Denn je mehr wir uns dem Mittelalter nähern, um so mehr vereinzelnen sich und verschwinden die Nachrichten über das innere Leben; in der weitern Entwicklung des Mittelalters stoßen wir denn freilich auf eine weitläufige Litteratur, aber auch auf eine Litteratur, welche zum großen Theil nicht durch ihren eigenen Werth, sondern nur durch außer ihr liegende Beziehungen uns Antheil abgewinnen kann. Daher ist es nicht zu verwundern, daß kein Theil der Litteraturgeschichte so sparsam bearbeitet worden, als dieser, besonders wenn wir bedenken, daß wir durch eine Zeit hindurchgegangen sind, welche über die Wissenschaft und die Kunst des Mittelalters zu ungünstig urtheilte, weil sie selbst in polemischem Eifer gegen die Richtungen des Mittelalters sich ausgebildet hatte. Wenn nun auch in den neuesten Zeiten der Widerwille gegen das Mittelalter zum Theil sich gemäßigt, zum Theil in Vorliebe sich umgeworfen hat, so verdanken wir auch diesen Bestrebungen bis jetzt mehr für die Staats- als für die Litteratur-Geschichte, und die Arbeiten für diese sind fast nur bei einzelnen Untersuchungen stehen geblieben, so daß man, auf eine vollständige Uebersicht sein Augenmerk richtend, nicht ohne Grund über Mangel an Vorarbeiten klagen wird. Kommen wir endlich in der Geschichte der neuern Philosophie auf ein lichteres Feld, so treten uns Bedenklichkeiten noch verfänglicherer Art entgegen. Licht ist allerdings dieses Feld so ziemlich, aber warum? Weil wir zum Theil noch mitten in den Bewegungen leben, welche die Entwicklung auf demselben geleitet haben. Wird es hier nicht der größten Vorsicht bedürfen, um die Bedeutung der Erscheinungen nicht aus Parteilichkeit zu verkennen? Je größer der Antheil ist, welchen wir an den

Entwicklungen dieser neuern Zeit nehmen, um so schwieriger ist es, sein Urtheil von Liebe und Haß fern zu halten. Unter uns Deutschen zwar haben wir meistentheils seit Kant eine neue Richtung in der Philosophie genommen, so daß die frühern Bewegungen uns nicht mehr zu berühren scheinen; aber außerhalb unseres Volkes, namentlich unter den Franzosen und Engländern, leben noch die Untersuchungen, welche Baco und Locke, welche Shaftesbury, welche Condillac oder das Système de la nature angeregt haben, und was berechtigt uns nun, für unparteiische Schiedsrichter über die philosophische Richtung dreier Völker uns zu halten? Auch unter uns selbst giebt es noch Parteien, welche zum Theil in die frühern Zeiten zurückreichen. Noch ist der alte Streit zwischen den Freunden des Spinoza und des Leibnitz nicht verschwunden, und wenn wir besonders auf das Verhältniß der Philosophie zur Religion sehen, so wird man nicht läugnen wollen, daß hierüber noch die verschiedensten Meinungen herrschen, welche auch nicht erst durch Entwicklung der Philosophie seit Kant ihren Ursprung erhalten haben.

Hiermit habe ich einen Theil der Schwierigkeiten angedeutet, welche mir vorschweben, wenn ich an die Geschichte der christlichen Philosophie denke. Um sie nach Kräften zu überwinden, hat es mir gut geschienen, erst eine allgemeine Ansicht von der christlichen Philosophie mir zu entwerfen, welche ich hier mittheile in der Hoffnung, daß besonders einsichtige und gelehrte Theologen mich darauf aufmerksam machen möchten, wenn sie entscheidende Momente für die Beurtheilung der christlichen Philosophie von mir vernachlässigt oder falsch gedeutet finden sollten. Es ist natürlich hierbei nur auf einen kurzen Entwurf abgesehen, auf Andeutung, nicht auf Ausführung der Gedanken.

---

Wir sprechen von einer christlichen Philosophie ungefähr so, wie wir von christlichen Staaten sprechen, nicht weil in derselben nicht viel Unchristliches sich gezeigt hätte, sondern weil auf ihre Entwicklung die christliche Religion und die christliche Kirche einen entschiedenen Einfluß ausgeübt hat und noch ausübt, so daß weder das Wesen ihrer Geschichte, noch ihres Bestehens ohne diesen Einfluß begriffen werden kann. Dieser Einfluß ist zu erklären aus dem Verhältnisse der Philosophie theils zur Religion überhaupt, theils zur christlichen Religion im Besondern.

In Beziehung auf das Erstere ist vorauszusetzen im Allgemeinen, daß die eigenthümlichen Entwicklungen des Gemüths in dem nothwendigsten Zusammenhange stehen mit den allgemeinen Entwicklungen der Wissenschaft, weil beide nur verschiedene Seiten der Entwicklung der menschlichen Seele sind, daß aber im Besondern die religiösen Entwicklungen des Gemüths vorherrschend auf die Entwicklungen der Philosophie ihre Wirksamkeit äußern, etwa wie die künstlerischen Entwicklungen des Gemüths auf die Entwicklungen der geschichtlichen Wissenschaften, weil diese die Richtung auf die Erscheinungen, jene auf die Gründe der Erscheinungen mit einander gemeinschaftlich haben. Es ist leicht zu fassen, daß eine kräftige Philosophie sich nur da ausbilden kann, wo eine kräftige Liebe zur tiefern Wahrheit vorhanden ist, d. h. wo das Herz oder das Gemüth des Menschen seine Befriedigung nicht im Sinnlichen, sondern in den vernünftigen Gründen des Sinnlichen sucht. Wer das Sinnliche liebt, der wird auch seine Hoffnung und seine Furcht, seine ganze Seele auf das Sinnliche richten; dabei ist keine wahre Philosophie möglich. Es ist also eine nothwendige Bedingung der Philosophie, daß der Mensch seine Neigung auf etwas Höheres gerichtet habe, und eine jede solche persönliche Neigung enthält ein religiöses Element.

Hiernach ist nun der Einfluß der Religion überhaupt auf die Philosophie nur als ein Einfluß einer Richtung des Geistes auf die Erkenntniß des Geistes zu denken. Diese Richtung des Geistes kann zwar auch in einer Lehre sich äußern, sie ist aber nicht mit der Lehre zu verwechseln, und es kann daher wohl gesagt werden, die Philosophie sey in ihrer geschichtlichen Entwicklung von jeher von der Religion abhängig gewesen, ohne daß dadurch die Freiheit der philosophischen Erkenntniß, welche zu ihrem Wesen gehört, aufgehoben würde. Etwas anderes würde es seyn, wenn die Religion eine Lehre wäre. Denn unter dieser Bedingung würden wir sagen müssen, entweder diese Lehre sey selbst Philosophie, d. h. freie, allein aus der Vernunft geschöpfte Erkenntniß, oder sie sey nicht Philosophie, sondern eine irgend woher empfangene und auf einem der Vernunft fremden Ansehn, sey es der Sinne oder der Ueberlieferung, beruhende Annahme. Und in beiden Fällen könnte die Philosophie nicht von der Religion abhängig seyn, in dem ersten nicht, weil sie entweder mit der Religion eins wäre oder die Religion in sich befaßte, in dem andern Falle aber nicht, weil die Erkenntniß nicht philosophisch ist, welche von einer Annahme abhängt. Ist dagegen die Religion eine Richtung des Gemüths, so hindert nichts, daß sie die Philosophie von sich abhängig mache oder die Grundlage einer Philosophie werde. Denn die Abhängigkeit der Philosophie von der Religion wird alsdann nur darin bestehen, daß ihre Aufmerksamkeit auf gewisse Gegenstände der Untersuchung gelenkt wird. Sie wird erregt werden, die Wahrheit dieser Gegenstände anzuerkennen und zu erforschen, ohne ihre Lehren aus der Religion zu schöpfen. Das Verhältniß der Philosophie zur Religion ist mithin ein ganz anderes, als das Verhältniß der Philosophie zur Dogmatik einer Religion; von der Religion kann die Philosophie abhängig seyn, nicht aber von der Dogmatik.

Die christliche Religion aber im Besondern hat einen größeren Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie gehabt, als eine jede andere Religion, weil sie sich geeignet gezeigt hat, Religion der Völker zu seyn, welche in den neuern Zeiten mit dem größten Erfolg die Wissenschaften betrieben haben, und mit der wissenschaftlichen Entwicklung dieser Völker in eine nähere Berührung zu treten, als eine jede andere Religion früherer Völker. In dieser Rücksicht würde die christliche Religion nur mit der Religion der Griechen verglichen werden können, weil kein anderes Volk der alten Zeit eine Philosophie entwickelt hat, welche mit der neuern Philosophie sich vergleichen könnte. Bei den Griechen aber steht die Philosophie gar nicht in so genauer Verbindung mit ihrer Religion als bei den christlichen Völkern, was aus der Natur der griechischen Vielgötterei erklärt werden muß. Diese ist nemlich den dichterischen und überhaupt den künstlerischen Bestrebungen näher verwandt als den philosophischen Gedanken, welche den letzten Grund der Erscheinungen und den einheitlichen Gegenstand der Wissenschaft aufsuchen. Daher hat der Polytheismus wohl einigen Einfluß auf die Gestaltung der griechischen Philosophie ausgeübt, aber wenigstens in den besten Zeiten dieser Philosophie ist derselbe nicht sehr weitgreifend gewesen. Deswegen kann man auch nicht wohl von einer heidnischen Philosophie sprechen, es müßte denn zu der Zeit seyn, in welcher die polytheistische Ansicht gegen die christliche Religion durch sophistische Künste vertheidigt werden sollte, in den Zeiten der Neu-Platoniker. Auf die griechische Philosophie in der Zeit ihrer Blüthe hat die sonstige Eigenthümlichkeit des griechischen Charakters eine viel größere Einwirkung gehabt, als die Religion. Ueberdies bezeichnet uns ja das Heidnische nur einen sehr vagen Collectiv-Begriff.

Daß die neuere Philosophie gerade durch die christ-

liche Religion angeregt worden ist, können wir nicht für zufällig halten. Denn wenn wir es auch als zufällig annehmen wollten, daß die christliche Religion in ihrer Verbreitung auf die Völker gestoßen, welche den meisten wissenschaftlichen Trieb besaßen, so würde doch ihre philosophische Bildung an das Christenthum sich nicht haben anschließen können, wenn in demselben nicht ein erregendes Element für die philosophischen Ideen gelegen hätte. Ueberdies hat diese erregende Kraft des Christenthums nicht bloß bei den neuern Völkern sich bewährt, sondern auch bei den alten Völkern, indem unter diesen zugleich mit der Verbreitung der christlichen Religion auch ein neuer Antrieb zur Philosophie sich ergab. Besonders auffallend ist dies bei den lateinisch Gebildeten, welche früher in der Philosophie nur von der griechischen Bildung abhängig durch das Christenthum zu einer eigenen philosophischen Ansicht gekommen sind und so den Grund der Philosophie gelegt haben, welche nachher von den neuern Völkern nur weiter ausgebildet worden ist. In dieser Rücksicht ist uns vor Allem die Lehre des heiligen Augustinus wichtig, welche die Grundlage der Philosophie des Mittelalters bildet.

Es kann nicht auffallen, daß die christliche Religion einen stärkern Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie ausgeübt hat, als jede frühere, besonders als die Religion der Griechen und der Römer, wenn man nur einigermaßen den Unterschied der alten und der christlichen Religion vor Augen hat. Und wahrlich dieser Unterschied trägt die stärksten Züge an sich. Wir wollen die tiefere Bedeutung der älteren Religionen nicht verkennen, aber auch bei dieser tiefern Bedeutung zeigen sie sich gegen das Christenthum nur wie dunkle Vorahndungen gegen das klare Licht der Wahrheit gehalten. Dieser starke Gegensatz wird überdies noch stärker dadurch, daß die ursprüngliche Wahrheit, welche auch im Heidenthum war,

durch die Masse des Aberglaubens überschüttet, kaum noch erkannt oder gefühlt werden konnte. Sehen wir auf den Volksglauben der Griechen, der Römer und der übrigen heidnischen Völker, so kann man wohl nicht verkennen, daß bei ihnen die wahre Erkenntniß Gottes trotz ihrer Religion sich Bahn gebrochen hat, während sie bei den Christen Hand in Hand mit der Religion gehen konnte. Etwas anders stellt sich bei den Juden das Verhältniß der Religion zur Philosophie, aber nicht günstiger. Denn indem die Religion bei den Juden Alles zu bemeistern strebte, mußte sie auch die philosophische Entwicklung zurückhalten.

Wir müssen wohl etwas genauer in die Vergleichung der alten Religionen mit der christlichen eingehen, wenn wir den Einfluß der einen und der andern auf die Philosophie schätzen wollen. Doch bei der Schwierigkeit der Sache wird es nöthig seyn, einige allgemeine Grundsätze für die Vergleichung vorauszuschicken. Die Schwierigkeiten liegen besonders darin, daß wir weder unter den Nicht-Christen das Nicht-Christliche, noch unter den Christen das Christliche an irgend einer Stelle ganz rein zu finden hoffen dürfen. Es ist anerkannt, daß es einer Reihe von Entwicklungen bedurft hat, um das Christenthum der Gesinnung, den Sitten und den Meinungen der Menschen anzueignen, ja daß noch jetzt der Proceß fortschreitet, in welchem dies geschehen soll. Dies in seiner ganzen Bedeutung zugegeben, werden wir nicht leugnen dürfen, daß wir auch jetzt noch nicht zu einer reinen und völligen Anschauung des Christlichen gelangen können. Das reine Christenthum muß vielmehr als ein Ideal angesehen werden, welchem die Menschheit nur mehr und mehr sich nähern kann. Daher muß man das schwierige Geschäft übernehmen, in der christlichen Gemeinschaft selbst das Christliche von dem Nicht-Christlichen zu unterscheiden und wir dürfen uns in unserer Anschauung vom Christenthume

Es muß wohl allerdings zugegeben werden, daß es einen höhern Standpunkt geben könne für die Beurtheilung des Christenthums und für die Vergleichung desselben mit andern Religionen, als den im Christenthum selbst. Ein solcher Standpunkt wird vom Christenthum anerkannt; denn es betrachtet sich nur als ein Mittel, als einen Glauben, welcher zum Schauen, als einen Lebenswandel, welcher zur Seligkeit führen soll. Ueberdies wird der Religiöse, welcher sich selbst versteht, nicht anstehen zuzugeben, daß neben der religiösen Entwicklung noch andere Zwecke des Menschen liegen, welche er nicht vernachlässigen darf und welche ihrem Inhalte und ihrer Form nach nicht aus der Religion hervorgehen, wenn man nur zugleich so billig ist, auch dagegen der Religion zuzugestehen, daß ihre Gesinnung alle die Entwicklungen des menschlichen Geistes, welche nach jenen Zwecken streben, durchdringen solle. Mit einem Worte, es giebt ein höchstes Gut für den Menschen und die Religion ist nicht dieses höchste Gut, sondern nur eines der nothwendigen Mittel, durch welche wir zu ihm gelangen sollen, und da nur ein jedes Mittel nach dem, was es für den Zweck leistet, beurtheilt werden muß, so würde man wohl einen höhern Standpunkt haben für die Beurtheilung der Religion und ihrer verschiedenen Formen, wenn man eine Kenntniß des höchsten Guts hätte. Ohne nun leugnen zu wollen, daß wir irgendwie eine Kenntniß des höchsten Guts haben, müssen wir doch bemerken, daß wir, die wir im Christenthum stehen, über die Religion nur in dem Bewußtseyn urtheilen können, daß die christliche Religion die wahre und die beste Religion sey, d. h. die Religion, welche das religiöse Bedürfniß des Menschen vollkommen befriedige. Denn unsere Kenntniß des höchsten Guts in Beziehung auf die Religion reicht eben nur soweit als das Ideal der Religion, welches wir aufgefaßt haben, und so lange wir in der christlichen Religion stehen, wer-

den wir auch dies Ideal in der christlichen Religion finden, so daß es uns unmöglich ist, die christliche Religion für mangelhaft zu halten im Vergleich mit andern Religionen, vielmehr müssen diese uns als unvollkommene Entwicklungen der Religion erscheinen, welche ihren Zweck in der vollkommenen Entwicklung der Religion, d. h. im Christenthume haben. Auf diesem Standpunkte stehend müssen wir also die Erscheinung des Christenthums unter den Menschen als den Abschnitt in der Geschichte betrachten, in welchem die Menschheit sich zur wahren Religion bekehrt und in Gott ein neues Leben zu führen begonnen hat. Christliches und Nicht-Christliches stehen hiernach einander entgegen, wie das gottselige und das weltliche Leben der Menschheit.

Nun muß aber nicht übersehen werden, daß der Unterschied zwischen dem gottseligen und dem Leben in weltlicher Gesinnung, sobald er auf einen einzelnen Menschen oder auf die ganze Menschheit angewendet wird, nicht darin liegen könne, daß jenes nur von gottseligen Gesinnungen, dieses dagegen nur von weltlichen Lüsten bewegt würde, sondern er ist nur darin zu suchen, daß in diesem die Liebe und der Gedanke Gottes nur zerstreut, gleichsam nur als Fremdling in unserer Brust vorkommt, während das religiöse Leben die Gott ergebene Gesinnung zu ihrem Mittelpunkte hat, wobei es jedoch immer noch vorkommen kann, daß die Gott vergessene Gesinnung uns in schwachen Stunden überrascht. Es ist daher das christliche von dem vorchristlichen Leben der Menschheit daran zu unterscheiden, daß jenes in zusammenhängender, dieses aber nur in sporadischer Form das Bewußtseyn des Göttlichen entwickelt. Hieraus ist es zu erklären, daß in der alten Geschichte die religiösen Vorstellungen nur einen geringen und nicht durchgreifenden Einfluß auf den Gang der Weltgeschichte gehabt haben, während in der neuern

Geschichte die Hauptabschnitte der Entwicklung von religiösen Bewegungen ausgehen a).

Wenn auf solche Weise der Unterschied zwischen dem Christlichen und dem Nicht-Christlichen aufgefaßt wird, so wird man es nicht zu unternehmen haben, irgend eine besondere Idee nachzuweisen, welche zuerst durch das Christenthum den Menschen bekannt geworden wäre. Es ist wahr, die Religion der alten Völker ist eine ganz andere, als die christliche, aber es ist darum nicht zu behaupten, daß nicht trotz jener Religion in den alten Völkern Gesinnungen und Gedanken sich hätten ausbilden können, welche dem Inhalte nach den Regungen des christlichen Gemüths ganz gleichartig sind, nur daß sie dort als vereinzelte Erscheinungen sich darstellen werden, welche in der großen Masse der weltlichen Umgebungen fast verschwinden, ja welche vielleicht sogar mit Ausartungen gepaart sind, welche den christlichen Charakter gänzlich verleugnen, während sie in der Entwicklung der Menschheit nach Christo einen natürlichen Zusammenhang finden werden, welcher sie befestigt, indem er ihnen eine Stellung ihrem Charakter gemäß gewährt. Daher kann man auch sehr viele Anklänge des Christlichen in der alten Welt und namentlich in der alten Philosophie unter den Erleuchtetsten der Heiden finden,

---

a) Wir können diesen Punkt nur andeuten. Schon auf die Geschichte der Römischen Kaiserherrschaft übt die Verbreitung des Christenthums einen entscheidenden Einfluß aus. Im Mittelalter ist es unverkennbar, wie die Bekehrung der neuern Völker zum Christenthum, die Ausbildung der Hierarchie, die Kreuzzüge, die allmählige Auflösung der Hierarchie, welche zur Reformation führte, Wendepunkte in der Geschichte bezeichnen. Auch nach der Reformation ist der Einfluß der kirchlichen Spaltungen noch von großer Bedeutung. Von den neuern Zeiten läßt sich in dieser Beziehung noch nicht viel sagen; doch scheint es uns klar zu seyn, daß in der religiösen Gleichgültigkeit oder in den irreligiösen Tendenzen dieser Zeiten Hauptmotive für die Gestaltung der neuesten Geschichte liegen.



und das, was man als den Charakter der alten Religionen bezeichnet hat, findet sich keineswegs überall als Glaube unter den alten Völkern. Nur dies ist allerdings anzuerkennen, daß gewisse Elemente der Richtung des Geistes in dem Sinne eigenthümlich christlich sind, daß sie nicht rein und mit völligem Bewußtseyn in einer andern als in der christlichen Gemeinschaft hervortreten können, obwohl die Ahndung derselben, die Sehnsucht nach ihnen, ja selbst der flüchtige Gedanke derselben — flüchtig, weil er eben unter den ungünstigen Umgebungen sich nicht befestigen kann — sich wohl auch anderswo vorfinden mögen.

In dem heidnischen Polytheismus ist doch noch das Gefühl der Einheit alles Göttlichen. Diese Einheit wird denn auch in der griechischen Philosophie nicht verleugnet. Aber man verkennt die wesentlichsten Unterschiede, wenn man glaubt, daß die Art, wie Gott von den heidnischen Philosophen gedacht wird, dieselbe sey, in welcher die christliche Religion ihn uns zu denken angewiesen hat. Denn wenn auch von jenen anerkannt wird, daß ein höchster Gott alle Dinge in der Welt beherrsche, so finden sie doch nichts Arges darin, wenn der göttlichen Einheit eine Mehrheit niederer Götter zur Seite gestellt wird, welche, wenn auch nicht Alles, doch einen großen Theil der menschlichen Angelegenheiten zu besorgen erhalten habe. Diese Vorstellungsweise ist in der That von den griechischen Philosophen auf eine so dogmatische Weise verfestigt worden, daß es nur von einem oberflächlichen Eingehen in ihre Systeme zeugen würde, wenn man zu dem nicht ungewöhnlichen, sonst auch nicht immer verwerflichen Mittel seine Zuflucht nehmen wollte, dieselbe nur als eine Accommodation an die Volksreligion oder als eine mythische Fiction anzusehen. Man sollte dagegen die Kraft nicht gering anschlagen, welche die Gesinnung eines ganzen Volkslebens auf den Einzelnen ausübt, und von welcher dem wackeren Bürger erst dann eine völlige Ablö-

sung gelingt, wenn die Einheit des Volkes zerfallen ist. Es ist bei den Alten eine fast durchweg herrschende Ansicht, daß nur durch Abstufungen vermittelt der Uebergang aus dem Höchsten in das Niedrigste, und so auch in das Gebiet der irdischen Menschen gelinge. Daher liegt es auch in ihrem Gedankenkreise ganz natürlich, den höchsten Gott nicht als den unmittelbaren Verwalter aller menschlichen Angelegenheiten sich zu denken, sondern als Mittelglieder die gewordenen oder auch die ewigen Götter, ferner Dämonen und Heroen einzuschieben. Je dogmatischer die alte Philosophie sich ausgebildet hat, um so bestimmter sind auch diese Stufen der Vermittlung verfolgt worden. Wenn dabei noch eine unmittelbare Verbindung zwischen dem höchsten Gott und den Menschen angenommen wurde, so war es nur das vernünftige Element unseres Lebens, in welchem man dieselbe ahndete; aber mehr geahndet wurde sie als gewußt, denn die Ansicht der Welt, welche sich ausgebildet hatte, mußte das unmittelbare Eingreifen der göttlichen Wirksamkeit in unsere Angelegenheiten wenigstens sehr zweifelhaft machen. Die physischen Lehren der Philosophen nemlich, welche schon von den Zeiten der Pythagoreer an, wenn wir weniger entscheidende Spuren noch älterer Zeiten nicht berücksichtigen wollen, sich festgesetzt hatten, verfolgten die Vorstellung, daß dieses Gebiet des irdischen Daseyns, unvollkommen wie es in allen seinen Theilen ist, unter der Macht der höhern Regionen der Welt stehe und von diesen unmittelbar seiner Gestaltung und dem Princip seines Lebens nach abhänge und daß nur vermittelst dieser höhern Weltkräfte die höchste Gottheit die irdische Vergänglichkeit beherrsche. Der Gedanke, welcher dem astrologischen Aberglauben zum Grunde liegt, beherrscht die griechische Physik, soweit sie nicht entschiedenen Ausartungen sich hingiebt, und verbindet sich mit dem griechi-

schen Polytheismus, indem die Gestirne für die untern Götter gelten.

Damit aber verbindet sich noch eine andere Meinung, welche nicht weniger die Wirksamkeit Gottes in der uns zunächst umgebenden Welt zurücktreten läßt. Sie spricht sich in dem Begriffe der Materie aus. In den Systemen, in welchen dieser Begriff oder auch ein Stellvertreter desselben neben den Begriff Gottes gestellt wird, so daß erst in der Verbindung der Wirksamkeit beider die Welt bestehen soll, ist offenbar eine Beschränkung des göttlichen Einflusses auf die Welt gesetzt. Doch diese Vorstellungsart ist zu wenig wissenschaftlich, als daß nicht die griechische Philosophie bald Mittel hätte suchen sollen, sie zu vermeiden. Nur ist sie so fest dem alterthümlichen Geiste eingepflanzt, daß diese Mittel nicht sowohl darauf ausgehen, den Gegensatz zwischen der Materie und der göttlichen Wirksamkeit in der Welt ganz zu beseitigen, als ihn nur umzudeuten oder abzustumpfen. Einige, wie die Stoiker, scheuten sich nicht, den Begriff der Materie ganz mit dem Begriffe Gottes in Eins zu ziehen, und ihr materieller Gott ist ihnen dann freilich nichts anderes als nur eine mit Vernunft begabte Naturkraft, welche die Nothwendigkeit des Gegensatzes in sich selbst hat. Andern, wie dem Aristoteles und dem Platon, bezeichnet der Begriff der Materie nur die nothwendige Beschränktheit des Weltlichen, und nur darüber sind sie uneinig, worin diese Beschränktheit zu suchen sey und ob sie eine ewige Grundlage oder erst in dem Beginn der sinnlichen Dinge ihre Entstehung habe. Welcher von diesen Ansichten man aber auch folgen möge, es steht dabei fest, daß eine Beschränktheit der Dinge dieser Welt nothwendig sey. Das Uebel in der Welt scheint diesen Philosophen unaustilgbar, denn die materielle Beschränktheit wird sich immerdar mit der göttlichen Wirksamkeit in dieser Welt verbunden finden. Es ist offenbar, wie von dieser Ansicht die Vorstellung

nicht getrennt werden kann, daß Gott in seinem Verhältnisse zur Welt irgendwie beschränkt sey, daß er in der Welt nicht vollkommen sich offenbare, daß nur durch ein gewisses nothwendiges Mittel hindurch sein Wesen und seine Kraft in der Welt sich darstelle.

Hiermit glauben wir in der That den wesentlichen Unterschied zwischen der Vorstellungsweise, welche die alten Religionen anregten, und der Denkart der Christen bezeichnet zu haben. Zwar giebt es noch einige andere Punkte, an welchen man beide charakterisiren kann, aber theils treffen sie nicht so, wie der eben berührte, den Mittelpunkt der Sache, theils sind sie nicht so allgemein und in entschiedenem Gegensatze durchzuführen. Man hat gesagt, die Religion der Griechen sey ihrem Wesen nach Naturdienst gewesen, sie habe daher auch das Göttliche mehr außer als in den freien Thätigkeiten des Geistes zu suchen angewiesen. Allein die Lehre der Philosophen wenigstens, eines Sokrates, eines Platon, eines Aristoteles und nicht weniger der Stoiker, ist vielmehr darauf gerichtet, den höchsten Gott in der Vernunft und in dem Busen der Menschen zu suchen, als in der Natur, in welcher vorzugsweise das Walten der niedern Götter und die Beschränkungen der Materie gefunden werden sollen. Und kann man die sittliche Richtung in der Religion der Alten verkennen, wenn man bemerkt, wie die Götter von ihnen vor Allem als Stifter und Bewahrer der Staaten, als Rächer der Blutschuld und des Frevels und überhaupt als Beschützer der gesellschaftlichen Ordnung unter den Menschen verehrt werden? Man hat vielleicht Recht zu sagen, daß mit diesen sittlichen Elementen ihrer Religion mancherlei physische Vorstellungen verknüpft waren, welche in ungeregelter Verbindung das sittliche Gefühl verunreinigen mußten; wir wollen auch nicht darüber streiten, ob das Uebergewicht auf der physischen oder auf der ethischen Seite gelegen habe; aber gewiß fehlte es auch

den alten Religionen nicht an solchen Erregungen des Gemüths, welche die ethische Seite der philosophischen Forschung beleben konnten, ja wenn wir auf die größern Massen des bisherigen Erfolgs sehen, so müssen wir zugeben, daß die Richtung, welche die neuere Philosophie von ihrem Anfange an bis gegen das Ende des 18ten Jahrhunderts genommen, zu so großartigen Gestaltungen der Ethik es nicht habe bringen können, als die Forschungen der Sokratischen Schulen in Ethik und Politik aufzuweisen haben.

Auf das Politische der alten Religionen sehend, hat man auch darin den Unterschied des Christlichen und des Nicht-Christlichen gesucht, daß jenes zuerst die Einsicht von der Gleichheit aller Menschen vor Gott verbreitet habe, während die alten Religionen nur Verehrungen von Volksgöttern gewesen wären, wobei nothwendig eine angestammte Verschiedenheit der Menschen vor ihrem Volksgotte festgehalten werden müsse. In diesem Punkte findet man die Götterverehrungen der Heiden auf gleicher Stufe stehend mit dem Gottesdienste der Juden. Man beruft sich dabei auch auf den strengen Unterschied bei den Alten zwischen Barbaren und Volksgenossen, auf die Grausamkeit ihrer Kriege und auf das Recht der Sklaverei, welches selbst von den freisinnigsten Philosophen vertheidigt wurde. Diese Ansicht trifft allerdings einen bemerkenswerthen Punkt der alterthümlichen Denkart und der Religion, welcher diese Denkart entsprach. Doch darf man nicht glauben, daß in ihm das beharrliche Wesen der alten Vorstellungsweise ausgedrückt sey, vielmehr nur eine Entwicklungsstufe möchte er bezeichnen, durch welche die alten Religionen hindurchgegangen sind, während sie doch auch schon den Keim eines freiern Bewußtseyns von der allgemeinen menschlichen Würde in sich trugen. Wenigstens ist es gewiß, daß auch ohne die christliche Offenbarung, daß auch vor derselben das Unrecht der Sklave-

rei eingesehen wurde, daß man den Krieg nicht nur unter Griechen, sondern unter Menschen überhaupt als eine unnatürliche Aufregung zu betrachten anfing, daß endlich die Ansicht hervortrat, alle Menschen seyen eine Heerde Gottes und gleichen Rechts und Werthes vor ihm, wenn sie nur als brauchbare Glieder seines allgemeinen Staates sich bewährten. Doch wir wollen hierauf weniger Gewicht legen, weil bei genauerer Betrachtung allerdings sich zeigt, daß diese Lehren meistentheils erst in den spätern Zeiten hervortreten und mit den Spuren des Verfalls verbunden sind, welcher die alten Religionen und die alte Denkweise treffen mußte, ehe die Menschheit für die christliche Gesinnung reif wurde. Daß im Alterthume allerdings die ausschließend volksthümliche Gesinnung eine große Gewalt hatte, das sehen wir denn wohl daran, daß die tiefsten Philosophen, wie Platon und Aristoteles, die Sklaverei für eine Anordnung der Natur und die Jagd auf die sklavisch gesinnten Barbaren für einen gerechten Krieg erklären konnten. Dagegen gilt uns als ein sicherer Beweis dafür, daß diese Ansicht nicht eigentlich in dem Wesen der alten Religion gegründet war, die Uebereinstimmung, welche von den Alten selbst in den Grundzügen der Gottesverehrungen verschiedener Völker gefunden wurde. Wenn der Grieche und der Römer seine Götter in Syrien, in Aegypten und Libyen wiederfinden konnte, so mußte er sie nicht bloß für Götter seines Volkes ansehen, und wenn er unter fremden Namen dieselbe Gottesverehrung, denselben religiösen Sinn wieder erkannte, so setzte dies voraus, daß seine Ansicht von dem Wesen der Religion sich nicht an zufälligen Aeußerlichkeiten hielt, sondern eine Regung des menschlichen Geistes voraussetzte, welche überall dieselbe unter verschiedenen Formen sich äußern könnte. Wie hätte es anders seyn sollen, da doch wirklich in der Verehrung der alten Götter schon die Verehrung sittlicher Zwecke und natürlicher Kräfte, in

welchen das Göttliche sich uns offenbart, sich erkennen läßt, und da es nicht zu verkennen war, daß in diesen Zwecken und Kräften das Göttliche von verschiedenen Völkern gefunden werden konnte und gefunden worden war.

Bedenken wir uns recht, so möchten wohl die so eben angeführten Arten, das Nicht-Christliche im Alterthum von dem Christlichen zu unterscheiden, nur einzelne und keineswegs nothwendige Aeußerungen des Princips bezeichnen, auf welches wir die von uns früher angegebenen Unterschiede zurückführen können. Denn ist es nicht klar, daß jenen Lehren des Alterthums die Ansicht zum Grunde liegt, es könne die göttliche Macht und Güte in der Welt, welcher wir angehören, nicht vollkommen sich darstellen, nicht rein sich offenbaren? Ihre Offenbarung wird gedacht als gebrochen von der Nothwendigkeit des Uebels und vermittelt durch weniger vollkommene Zwischenwesen. Wenn daher auch das Göttliche in der Vernunft unmittelbar sich zu verkündigen strebe, so trete doch das Physische, Körperliche oder Materielle immer als ein verunreinigendes Element in unser Leben ein. Von dieser Verunreinigung würden wir nie befreit werden. Möchte man auch das Materielle als ein Mittel zum Guten betrachten, so würde es doch als ein Mittel angesehen werden müssen, welches die völlige Erreichung des Zwecks verhindere a). Hiernach mußten die physischen Hemmungen den Alten unüberwindlich erscheinen und die Natur mußte ihnen freilich noch in einer ganz andern Bedeutung hervortreten, als uns, welche wir überzeugt sind, daß alle Uebel der Natur, über welche wir klagen, Schickungen Gottes sind zu seinem großen Werke, der Erlösung von allem Uebel. Das Gefühl des Uebels ist bei den Alten viel tiefer als bei uns; ihre Klagen darüber enden nicht. Zu diesem Gefühle gehört auch ihre Meinung, daß

a) Vergl. m. Gesch. der Phil. Bd. 2. S. 805 f.; Bd. 3. S. 701 f.

die Unterschiede der Völker die ewige Form der Natur haben, daß einige Völker zu dienen bestimmt sind, andere zu herrschen; es kann bei dieser Meinung nicht gehofft werden, daß einst alle Hemmungen und Reibungen unter den Menschen in allgemeine Harmonie sich auflösen werden. Mit einem Worte die Alten kennen nicht die Erlösung der Menschheit von allem Uebel, wenigstens kennen sie dieselbe nicht so wie wir, als eine allgemeine und vollständige. Dies ist das eigentlich Christliche, das Gefühl der Erlösung der Menschheit überhaupt, welches nicht getrennt werden kann von dem Gefühl der Erlösung durch Christum, weil eben an die Erscheinung Christi unter den Menschen das Gefühl der Erlösung sich angeschlossen und von da in der Menschheit sich fortgepflanzt und entwickelt hat. Doch dies auseinanderzusetzen würde mehr von theologischem Interesse seyn, als zu dem Zwecke gehören, welchen wir hier verfolgen. Wir gehen daher lieber zu einigen Bemerkungen über, welche Mißverständnisse des so eben Gesagten verhüten sollen.

Was wir früher behauptet haben, daß kein besonderes Element des Bewußtseyns das Christliche von dem Nicht-Christlichen unterscheide, das soll auch hier seine Wahrheit bewähren. Denn wir meinen nicht, daß die Idee der Erlösung oder der Versöhnung des Menschen mit Gott vor Christo gefehlt habe, nur glauben wir zu erkennen, daß sie vor Christo nicht das ganze Bewußtseyn eines Menschen in fester Ueberzeugung durchdringen konnte. Die Sehnsucht nach Erlösung ist uralt. Das Streben, diese Hoffnung zu fassen, wie sollte es nicht überall ansetzen? Nicht zu erwähnen die alten Religionen der Inder und Perser, welche voll sind der Erwartung und Verkündigung eines Erlösers der Welt, auch bei den Griechen und Römern spricht, wenn nicht in einer so bestimmten Einheit, doch fast durch die ganze Mannigfaltigkeit religiöser Gebräuche hindurchgehend, der

Wunsch sich aus, mit den Göttern sich zu versöhnen und von ihnen die Gewähr einer Befreiung vom Uebel zu erhalten. Dies scheint uns in dem Wesen der positiven Religion zu liegen. Denn soll uns die positive Religion nicht etwas offenbaren, was noch nicht offenbar ist? Und ist das noch nicht Offenbare nicht am meisten das uns noch Zukünftige? Daher hat eine jede Offenbarung eine Verheißung der Zukunft, und diese Verheißung, indem sie das religiöse Gefühl irgendwie befriedigen soll, kann nur zur Beruhigung der Seele über das gegenwärtige Uebel zu dienen bestimmt seyn. So wie aber die polytheistischen Religionen eine Vielheit der Götter kennen, so haben sie auch eine Vielheit der Verheißungen und daher können diese auch nicht auf ein letztes Ziel, auf die Einheit einer vollendeten Entwicklung gehen. Hieraus möchte es zu erklären seyn, warum bei Griechen und Römern die Hoffnung auf eine völlige Erlösung nicht gefunden wird oder wenigstens nicht entschieden hervortritt. Aber auch in den monotheistischen Religionen des Alterthums ist nur die Verheißung auf eine zeitliche Erlösung, welche entweder in der Erreichung irgend eines irdischen Guts oder auch in einer höhern Einigung des menschlichen Geistes mit Gott gesucht wird, nur daß auch hierbei die Vorstellung noch herrscht, daß in dem nothwendigen Wechsel der Dinge aus der Einigung wieder der Zwiespalt und ein neuer Kreislauf der Dinge sich erzeugen müsse. Wie sehr nun auch diese Vorstellungen von der Verheißung, welcher wir vertrauen, abstehen mögen, so muß man doch nicht glauben, daß nicht auch ihnen die Hoffnung auf eine endliche Erlösung zum Grunde liege, nur freilich auf eine unentwickelte und unbewußte Weise, in einer ganz ähnlichen Art, wie auch in dem Streben nach einem vergänglichen Gute das Streben nach dem höchsten Gute und in dem Streben nach einer besondern Erkenntniß das Streben nach dem absoluten Wissen sich

verkündet. Das aber, was unbewußter Weise dem Streben des menschlichen Geistes zum Grunde liegt, das gelingt denn wohl zuweilen der Philosophie an das Bewußtseyn zu ziehen. Und so mögen wir es uns erklären, daß auch die Lehren der alten Philosophen nicht ganz leer sind von einer Hoffnung, welche über das Maaß des Bewußtseyns ihrer Religion hinausgeht. Wir wissen es, daß selbst die alten Religionen nicht ganz ohne die Erwartung der Unsterblichkeit wären. Dies hatten denn auch die Philosophen aufgenommen und zum Theil wenigstens erschien ihnen das Fortleben des Geistes in einer würdigen Art. Es ist besonders Platon, welcher bei diesem Lehrpunkte verweilt und welcher zuweilen eine Hoffnung äußert, welche eines Christen nicht unwürdig seyn würde, die Hoffnung, daß die Seele des Weisen frei von den körperlichen Beschränkungen eines reinen Schauens Gottes sich erfreuen werde. Allein müssen wir nicht gestehen, daß dieser Gedanke wie ein Fremdling unter den übrigen Lehren des Philosophen steht a)? Daß er auch nicht zu der allgemeinen Hoffnung, welche der Christ nicht für sich allein, sondern auch für seine Brüder hegt, sich erhebt, sondern die Seele des Weisen vereinzelt? Wir können es uns nicht verhehlen, daß die Ansicht der Alten von der Welt und von den Verhältnissen des Menschen zu ihr eine reine Hoffnung der zukünftigen Vollkommenheit nicht zuließ. Ihre Klagen über die menschliche Beschränktheit, deren Größe sie mehr nach den äußeren Verhältnissen, als nach der innern Kraft maaßen, sind allgemein; sie fühlen zu tief die Menge und Größe des gegenwärtigen Uebels, als daß sie mehr erwarten könnten, als nur eine theilweise Verbesserung, welche noch immer mancherlei Rückfällen ausgesetzt seyn dürfte, und sollten sie ja einmal den Gedanken gänzlicher Abhülfe des Uebels

---

a) Vergl. m. Gesch. der Phil. Bd. 2. S. 382 f.

fassen, so können sie ihn doch nicht festhalten, weil sie in sich selbst und außer sich nur Entzweiung und Kampf erblicken. Wessen Gemüth zur vollen Hoffnung sich nicht erheben kann, dessen Gedanken sind unfähig, den vollen Einklang der weltlichen Entwicklung anzuerkennen; begnügt er sich nur nicht mit einer leichtsinnigen Ansicht von der Bestimmung des menschlichen Geistes, so wird er doch entweder in sich bald verzagen, bald hoffen oder zur Entsagung für sich selbst sich wenden müssen. In diesem Fall sind die größten der alten Philosophen a). Es ist nicht zu verkennen, wie das Vertrauen, welches man zu sich selbst und zu den Verhältnissen seines Lebens gewonnen, wie die Einigkeit, in welcher man mit sich selbst steht, wie die Kraft des Willens, deren Regungen man in sich erfährt, auf die Ansicht wirken müssen, welche man von dem Menschen, von der Welt und ihrem Verhältnisse zu Gott zu fassen geneigt ist. Wenn wir nun anzunehmen haben, daß im Alterthum die Menschheit noch nicht durchdrungen war von den kräftigen Regungen des Willens, welche das Christenthum gründeten und in ihm die Hoffnung der ewigen Seligkeit erregten, so wird denn auch daraus folgen, daß die philosophischen Systeme der Alten einer folgerechten Ansicht der Welt sich versagen mußten, welche von der Ueberzeugung ausgeht, daß von Gott, dessen Güte und Macht keine Schranken hat, alles zu einer unbedingten Vollkommenheit bestimmt sey.

Wir haben schon früher gezeigt, wie die Hoffnungslosigkeit der Alten auch auf ihre Lehren von Gott und von dessen Verhältniß zur Welt einwirken mußte. Wo kein völliges Vertrauen zu Gott ist, da kann die Idee Gottes nicht rein hervortreten, da kann man zwar zuweilen, aber nicht auf folgerechte Weise den Gedanken verfolgen, daß die Kraft und das Wesen Gottes die ganze

a) Ebendas. Bd. 3. S. 701 f.

Welt durchdringe und in allen Beziehungen ihre Entwicklung leite. Darum fürchteten oder hofften die Alten gegen ihre eigene bessere Einsicht von dem, was die Idee Gottes fordere, noch Schaden oder Hülfe von niedern Mächten oder von der nothwendigen Gewalt der Materie, mochten sie dieselbe in Gott selbst hineinlegen oder sie nur als die Nothwendigkeit der weltlichen Dinge betrachten. Es ergiebt sich hieraus von selbst die Aufgabe der christlichen Philosophie. Eben jene Annahmen waren es, welche durch die Einwirkung des Christenthums auf die Wissenschaft allmählig fallen mußten, und wer nun den Einfluß dieser Annahmen fast auf alle höheren Forschungen der Wissenschaft bedenkt, der wird wohl nicht verkennen, daß durch das Christenthum in die Philosophie ein neuer Gang der Entwicklung kommen mußte. Doch es ist dem natürlichen Laufe der Dinge gemäß, daß nur allmählig die christliche Gesinnung in die Philosophie umgestaltend eingriff, so wie sie auch nur allmählig das Leben umgebildet hat. Noch lange konnten dabei Formen der Wissenschaft bestehen, welche der christlichen Denkweise fremd waren; der Widerspruch zwischen jenen und dieser wurde nicht sogleich bemerkt, ja selbst in neuen Formen der Wissenschaft konnte die alte Denkweise neben der christlichen sich wieder geltend machen.

Haben wir die Aufgabe hiermit bezeichnet, in deren Lösung der Begriff der christlichen Philosophie sich überhaupt entwickeln sollte, so werden wir auch wohl nicht leugnen dürfen, daß diese Aufgabe noch nicht als vollständig gelöst zu betrachten sey, weil eben auch die christliche Philosophie noch nicht ihre Vollendung erreicht hat. Wir würden uns schon genug geleistet zu haben glauben, wenn wir auch nur dies von dem gegenwärtigen Standpunkte der christlichen Philosophie mit Recht behaupten dürften, daß sie zu einem deutlichen Bewußtseyn ihrer Aufgabe gelangt sey. Denn damit wäre ihr

wenigstens die Hoffnung eines weniger schwankenden Fortschritts erregt, als sie bisher gehabt hat. Dies aber ist die größte Schwierigkeit bei dem Bestreben über den Begriff der christlichen Philosophie sich Rechenschaft zu geben, daß sie ihr Ende noch nicht erreicht hat, wobei uns nichts Anderes übrig bleibt, als aus einem Bruchstücke, aus einem Anfange derselben über sie zu urtheilen. Dies Urtheil wird überdies noch dadurch erschwert, daß die vorher erwähnten Schwankungen in dem Fortgange der christlichen Philosophie verwirren und in dem großen Zeitraume, welcher vor unsern Augen liegt, sehr verschiedenartige äußere Einflüsse den Gang der Philosophie zuweilen befördert, zuweilen gehemmt haben.

Wir sind nemlich nicht der Meinung, welcher Einige bei Betrachtung der Geschichte der Philosophie zu folgen scheinen, daß der menschliche Geist wesentlich nur die eine Bestimmung habe, die Philosophie auszubilden. Wenn dies der Fall wäre und wir übrigens die Entwicklung des menschlichen Geistes als ein fortschreitendes Ganzes betrachten, so würden wir freilich annehmen müssen, daß auch die Philosophie in einem ungestörten Fortschreiten sich entwickeln müsse, weil nemlich die übrigen Entwicklungen des Geistes in Religion, Wissenschaften, Kunst, Sitten, Staatsleben u. s. w. als jener dienstbar nur in steter Uebereinstimmung mit derselben gedacht werden könnten. So aber zeigt es sich uns, daß zu einer Zeit der überwiegende Antheil, welchen die eine Seite unseres Lebens in Anspruch nimmt, die übrigen wenigstens in einen vorübergehenden Nachtheil setzt, und daß erst später, wenn die Neigung nach der einen Seite bis auf einen gewissen Grad befriedigt worden, auch den übrigen Seiten alsdann hieraus der Vortheil entspringt, welcher bei dem genauen Zusammenhange aller Theile unserer Bildung ihnen als aus der Bildung der einen fließend nicht entgehen kann. So werden wir denn anzuerkennen haben,

wie aus dem Einflusse der übrigen Bildungsweisen auch der Philosophie bald Vortheil bald Nachtheil entsteht. Die Philosophie bestimmt zuweilen den Gang der menschlichen Entwicklung, überhaupt aber muß sie ihm folgen.

Wenn wir den ganzen Verlauf der Geschichte von der Zeit Christi an überblicken, so finden wir drei größere Massen, welche sich schon ihrer oberflächlichen Erscheinungsweise nach so sehr von einander unterscheiden, daß niemand die natürliche Absonderung derselben von einander übersehen kann. Die erste Zeit fällt noch der alten Geschichte zu, weil in ihr noch der Geist der alten Völker, wiewohl allmählig absterbend, die meisten Begebenheiten leitet, während der christliche Sinn anfangs sich fast ganz verborgen hält, bald aber doch zu größerem Einflusse sich ausbreitet, überhaupt aber noch mehr innerlich als äußerlich sich bemerkbar macht. Hierauf erfolgt die große Völkerwanderung, welche Europa umgestaltet hat, und von nun an leiten die neuern Völker die Hauptentwicklungen der Geschichte. Aber wir theilen die Geschichte dieser Völker wieder in zwei Theile, in die Geschichte des Mittelalters und in die der neuern Zeit, offenbar, weil wir in diesen beiden Perioden die neuern Völker auf sehr verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung erblicken. Die Geschichte der Litteratur überhaupt und insbesondere der Philosophie wird diesen Eintheilungen der politischen Geschichte nicht genau folgen können; sie wird aber doch auch anzuerkennen haben, daß die großen Massen der Entwicklung, welche in derselben ausgesprochen sind, einen entschiedenen Gang auf ihren Verlauf ausüben mußten. So werden wir sogleich bei der ersten Periode es als natürlich ansehen müssen, daß die äußere Gewalt, welche das weströmische Reich umwarf, zwar auch auf die alte Litteratur und auf die Philosophie einen zerstörenden Einfluß ausübte, daß aber doch nicht sogleich mit der Vernichtung des alten Staats auch

die Vernichtung der alten Litteratur verbunden war. Der erste Abschnitt unserer Geschichte der Philosophie wird daher um ein Bedeutendes weiter sich hinausrücken, als der erste Abschnitt in der Staatengeschichte nach Christi Geburt reicht. Wenn wir alsdann weiter die Geschichte der neuern Völker verfolgen, so werden wir nicht übersehen können, daß ihre Staaten wie natürlich früher sich gebildet haben als ihre Litteratur und ihre Wissenschaften. Was die letztern betrifft, so eigneten sie sich dieselben meistens von den alten Völkern an. Ihre Wissenschaft ist eine fremde Pflanze, welche nur mit der Zeit Wurzeln und Gedeihen in dem neuen Boden gewinnen kann, und es ist hauptsächlich das Christenthum und die christliche Kirche, welche diesen Boden vorbereiten und diese Pflanze auf ihn übertragen. Hierbei kann zuerst nicht von einer eigenthümlichen Volksbildung, welche sich in den Wissenschaften ausspräche, die Rede seyn; die Wissenschaft des Mittelalters ist ihrer Masse nach nicht eine Wissenschaft der Völker, sondern der Kirche, welche unter diesen Völkern sich gebildet hat. Wenn nun aber durch eine innere Entwicklung der neuern Völker eine neue Zeit unter ihnen anbrechen sollte, so war es natürlich, daß diese früher in der Litteratur sich verkündete als in dem Staatswesen, und so ist es denn auch anerkannt, daß vor dem Aufhören des Mittelalters in Beziehung auf die Staatengeschichte die neuere Litteratur sich zu bilden angefangen hat. So wird also der zweite Abschnitt der Geschichte der christlichen Philosophie früher zu suchen seyn als der zweite Abschnitt der Staatengeschichte nach Christi Geburt, umgekehrt wie bei dem ersten Abschnitte, weil nemlich entgegengesetzte Gründe diese Abschnitte herbeiführen, dort die äußere Gewalt, hier die innere Entwicklung. Wenn wir jedoch diese Vergleichung der Staatengeschichte und der Geschichte der Philosophie verfolgen, so müssen wir uns hüten, in ihr den Grund wesentlicher Verschiedenheiten in der philoso-

phischen Denkart angedeutet zu finden. Die Verschiedenheit der Völker und der Staatenentwicklungen, in welchen die Philosophie zu Tage kommt, kann wohl einen bedeutenden Einfluß auf den Gang des Philosophirens ausüben, aber der philosophische Gedanke, weil er ein Gemeingut der Menschen überhaupt zu seyn bestimmt ist, hat doch in seiner wesentlichen Bewegung ein freies Element, welches den äußern Einflüssen in so weit sich entzieht, als diese nur in besondern Verhältnissen des äußern Lebens gegründet sind. Es ist aber etwas anderes mit den Einflüssen, welche die Religion auf die Philosophie ausübte; diese betreffen die innerliche Richtung des Gedankens. Wenn die neuere Philosophie den Namen der christlichen verdient, so muß ihr Entwicklungsgang seinem Wesen nach von dem Einflusse der christlichen Religion abgeleitet werden. Wir kehren daher zurück zur Betrachtung dieses Einflusses.

Wir haben früher bemerkt, wie das Christenthum so manches Vorurtheil auch der Philosophen vorfand, welches erst überwunden werden mußte, ehe die christliche Religion einen von dieser Seite unangefochtenen Besitz von der Gesinnung der Menschen nehmen konnte. Diese Vorurtheile standen in nächster Beziehung zur Idee Gottes und zu der Art, wie das Verhältniß Gottes zu den Menschen und zur Welt gedacht werden sollte. Daher war es auch natürlich, daß die christliche Philosophie zuerst in die theologischen Untersuchungen sich warf, und einen polemischen Charakter annahm. Unter Griechen und Römern, auch unter den Orientalen fand das Christenthum wissenschaftlich ausgebildete Vorstellungsweisen über Gott und die Welt vor; in seinen ersten Anfängen, als es sich noch mehr an die wissenschaftlich nur wenig gebildeten Klassen der Gesellschaft wandte und fast nur das unverbildete Wahrheitsgefühl der Menschen in Anspruch nahm, hatte es auch nur wenig mit der Philosophie zu thun, als es aber in die höhern Klassen der Gesellschaft einzu-

dringen begann, mußte es mit der Philosophie in Berührung kommen und die Vorurtheile bekämpfen, welche mit der Philosophie von dem Standpunkte der alten Religionen aus sich verbunden hatten. Der Streit mit der Philosophie konnte aber nur von philosophischem Standpunkte aus geführt werden, und so war denn auch hiermit die Nothwendigkeit einer christlichen Philosophie gegeben. Ehe dieser Kampf ausgekämpft war, vergingen mehrere Jahrhunderte; die Gegner mischten sich mit einander und es trat dann nicht selten das Christliche selbst in einer unklaren Verbindung mit dem Nicht-Christlichen zusammen. Hieraus rechtfertigt sich die Ansicht vieler Kirchenlehrer, daß die Philosophie die Mutter der Ketzereien sey; hieraus sind denn auch großentheils die Streitigkeiten abzuleiten, welche bald, nachdem zuerst im Gröbsten im Kampfe gegen das Heidenthum die Unterscheidungslehren des Christenthums festgestellt worden waren, im Schooße der christlichen Kirche selbst ausbrachen. Das Hauptgeschäft dieser ersten Zeit der christlichen Philosophie war es aber, dem Christenthume in seiner Wirkung auf die wissenschaftliche Lehre Anerkennung gegen die heidnische Philosophie zu verschaffen und so die Kirchenlehre festzustellen. Deswegen kann man diesen Abschnitt in der Geschichte der christlichen Philosophie auch mit dem Namen der Philosophie der Kirchenväter bezeichnen. Ihr Charakter ist, wie gesagt, von der Seite des Inhalts vorherrschend in der Richtung auf die theologischen Ideen, welche das Christenthum angeregt hatte, von Seiten der Form aber vorherrschend polemisch und daher fragmentarisch. Die Kirchenväter haben weder eine systematische Darstellung der Glaubenslehren, noch der Philosophie mit einigem Erfolge versucht. Hiervon kann man zum Theil auch darin den Grund finden, daß zu der Zeit, als das Christenthum in den Wissenschaften wirksam zu werden anfing, auch unter den alten Völkern überhaupt das Stre-

ben nach Einheit und Zusammenhang der wissenschaftlichen Gedanken und ihrer Darstellung schon sehr herabgesunken war.

Wenn wir etwas mehr in das Besondere eingehen, so könnte unserer Ansicht von der Form der ersten christlichen Philosophie ein Einwurf gemacht werden, hergenommen von der Philosophie der Gnostiker, welche den Beginn der christlichen Philosophie bezeichnen. Denn die mythisch-phantastische Theosophie dieser Männer ist nicht ohne ein Streben nach systematischem Zusammenhange, von welchem man der Meinung seyn könnte, daß er in den vollständigen Werken und Lehren noch mehr hervorgetreten seyn werde, als er uns in den noch vorhandenen Bruchstücken sich beurkundet. Die polemische Richtung dagegen tritt zwar in ihrer Lehre deutlich genug hervor; es scheint aber dabei doch die Absicht gewesen zu seyn, mehr durch den Bau des Ganzen und durch die Befriedigung, welche die zusammenhangende Weltansicht gewähren sollte, als durch einzelne Untersuchungen gegen die Voraussetzungen der Philosophen und Theologen zu wirken. Wenigstens ist dies von den Gnostikern anzunehmen, welche den meisten philosophischen Gehalt haben, vom Basilides und den Valentinianern. Aber an ein eigentlich systematisches Verfahren ist doch auch bei ihnen nicht zu denken; vielmehr das Vorherrschen der Phantasie, welches in ihren mythischen Erfindungen nicht zu verkennen ist, mußte ein lares Auseinanderfallen der philosophischen Elemente und eine willkürliche Anordnung der Lehre begünstigen. Ueberdies sind die Gnostiker nur als der Uebergang von der Griechisch-Orientalischen Denkweise zur christlichen Philosophie anzusehen, und in der Mischung des Heidnischen oder Jüdischen mit dem Christlichen, welche bei ihnen gefunden wird, können wir den Charakter der christlichen Philosophie dieses Zeitraums nicht rein dargestellt finden. Es war natürlich, daß in einem solchen Ueber-

gange auch eine mehr systematische Anordnung sich bilden konnte.

Außer diesen Zwittergestalten haben wir alsdann in dem bezeichneten Zeitraume noch zwei Massen der philosophischen Untersuchung zu unterscheiden, von welchen wir die eine der Hauptsache nach als Polemik gegen die philosophischen Ansichten der Heiden, auch der Gnostiker und Anderer, in welchen unchristliche Elemente sich vorfanden, ansehen müssen, die andere aber zu ihrer wesentlichen Bestimmung hat, die verschiedenen Meinungen und Spaltungen in der christlichen Kirche selbst durch Polemik auszugleichen oder wenigstens zu fixiren. In jener sind die Fundamentallehren des Christenthums, das, wodurch sich die christliche von den frühern Denkweisen unterscheidet, der Gegenstand des Streits; in dieser dagegen bezieht sich die Polemik meistens auf die Gegensätze, welche durch das Christenthum in die philosophische Ansicht der Dinge eingeführt worden waren und deren wissenschaftliche Behandlung durch manche äußerste Gegensätze hindurchgehend allmählig sich reinigen mußte. Es versteht sich, daß diese beiden Massen nur nach dem Uebergewichte ihrer Bestandtheile sich von einander unterscheiden. Der Hauptsitz jener ist bei den griechischen, der Hauptsitz dieser bei den lateinischen Kirchenvätern. Sie sind auch der Zeit nach von einander getrennt; denn natürlich fällt der Streit um die Feststellung der Unterscheidungslehren vor dem Streite um die entgegengesetzten Ansichten, welche in dem Schooße der christlichen Kirche sich entwickeln mußten.

Fast das Erste, was in der Litteratur der Kirchenväter uns entgegentritt, sind die Apologien für die Christen und für das Christenthum. Diese mußten schon auf die philosophischen Lehren der Heiden in polemischer Weise Rücksicht nehmen und bei ihnen finden wir denn auch die ersten Anfänge der christlichen Polemik gegen die Gnostiker, so wie eine Behandlung philosophischer Fragen, welche zwar nicht

abgeneigt war, die alte griechische Philosophie sich anzueignen, sie aber doch in christlichem Sinn zu deuten strebte. An die Apologeten schließt sich die Schule der alexandrinischen Theologen an, in welcher Origenes am meisten hervorleuchtet. In Beziehung auf ihn könnte uns derselbe Einwurf gemacht werden, wie in Beziehung auf die Gnostiker. Denn die Schrift desselben über die Principien strebt nach einer systematischen Form. Aber es gelten auch von ihr dieselben Einwendungen, welche wir schon bei Erwähnung der gnostischen Lehren vorgebracht haben; auch in ihr verknüpft mehr die Phantasie als der Verstand und in den verbindenden Mittelgliedern schleichen sich auch wohl unchristliche Grundsätze ein, weswegen auch diese Jugendarbeit des Origenes zu denen gehörte, welche am meisten von den christlichen Lehrern bestritten wurden. Ueberdies aber ist in ihr vieles zweifelhafter zu fassen, als es ausgesprochen zu seyn scheint, weil eben im Gegensatz gegen Andersdenkende der Zweifel als entgegengesetzte Annahme sich gab, weswegen auch Origenes in späterer Zeit bekannte, daß er in manchen Punkten mit den Behauptungen dieses Werkes nicht mehr übereinstimme. Es war aber ein Versuch gewesen, durch eine systematische Zusammenstellung die einzelnen Lehren zu prüfen, ein Versuch für ihn selbst, denn er hatte die Schrift nicht der Oeffentlichkeit bestimmt; dieser Versuch war wenigstens nicht in allen Punkten gelungen; einen zweiten Versuch zu machen hat er entweder nicht an der Zeit gefunden, oder keinen starken Trieb gehabt; denn wäre der Trieb stark genug in ihm gewesen, so würde sich ihm wohl nicht die Gelegenheit entzogen haben.

Kann man von der ersten Zeit der christlichen Philosophie, welche die Bestrebungen der Gnostiker, der Apologeten und der ersten alexandrinischen Kirchenväter umfaßt, sagen, daß in ihr der philosophische Zusammenhang noch mehr auf Seiten der Nicht-Christlichen war, als auf

Seiten der Christlichen, so wurde dies in der darauf folgenden Zeit der Hauptsache nach anders. Die Häresien eines Theils des vierten und dann der folgenden Jahrhunderte hängen im Wesentlichen bei Weitem weniger von philosophischen Meinungen ab, als die Häresien früherer Zeit, obwohl natürlich die Waffen des Streites zum Theil von der Dialektik der Philosophen entnommen werden mußten. Dagegen bildete sich die Haltung der christlichen Lehre jetzt um Vieles philosophischer. Unter den Kirchenvätern dieser Zeit ragt vor allen auch durch seinen philosophischen Geist der heilige Augustinus hervor. Dieser Mann, durch die Stärke und Schärfe seines Verstandes, so wie durch den umfassenden Blick, mit welchem er das Ganze des kirchlichen Lebens und der Wissenschaft übersah, wäre mehr als ein jeder andere fähig gewesen, ein System, wenn nicht der christlichen Philosophie, doch der Theologie zu entwerfen; doch hat er es nicht gethan, weil er eben nicht die Wissenschaft als solche, sondern die Wissenschaft als Bestandtheil des christlichen Lebens im Auge hatte. Daher ist seine Philosophie durchaus fragmentarisch und meistens in polemischer Form von ihm entwickelt worden. Neben ihm und nach ihm steht keiner, welcher an philosophischem Geiste auch nur von ferne mit ihm verglichen werden könnte. Es zieht sich aber doch die christliche Philosophie noch nach ihm unter den alten Völkern eine Zeit lang fort; man kann sie bis in das achte Jahrhundert verfolgen. Nachher möchten ihre Regungen wohl so unbedeutend werden, daß sie für die Zwecke unserer Geschichte verschwinden. Das, was in diesen letzten Erscheinungen der christlichen Philosophie bei den alten Völkern das Bedeutsamste ist, möchte in der allmählig wachsenden Neigung für die Aristotelische Philosophie zu suchen seyn.

Wenn wir oben die Wissenschaft des Mittelalters eine Wissenschaft der Kirche genannt haben, so ist damit auch

ausgedrückt, daß in ihrer Philosophie noch ferner die theologische Richtung vorherrschend blieb. Aber sie mußte unter den neuern Völkern in ganz andern Beziehungen sich gestalten. Bei den neuern Völkern fand das Christenthum keine wissenschaftliche Bildung und mithin keinen Gegenstand einer wissenschaftlichen Polemik vor. Dagegen waren bei ihnen die Rohheit der Krieger, der Uebermuth und die entarteten Sitten der Eroberer zu mildern und zu bändigen. Dies leisten nicht Lehre und Wissenschaft, sondern Zucht, Gesetz und feste Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens. So gestaltete sich im Mittelalter die christliche Kirche als Zuchtmeisterin und erwuchs zu einer hierarchischen Macht. Die kirchlichen Einrichtungen beruhten aber auf kirchlichen Dogmen, die Dogmen waren mit der christlichen Philosophie zugleich ausgebildet worden und so mußte sich auch ein Keim der christlichen Philosophie in das Mittelalter herüberretten. Die Quelle, aus welcher sie geschöpft wurde, waren hauptsächlich die Schriften der lateinischen Kirchenväter, besonders des Augustinus. Wir nennen diese Philosophie die scholastische. Der Name, wie auch sein Ursprung gewesen seyn mag, ist nicht unpassend; es ging meistens eine bestimmte und feste Form der Lehre, durch Ueberlieferung der Schule ausgebildet, den festen Einrichtungen des kirchlichen und hierarchischen Lebens zur Seite.

Man hat über Begriff und Umfang der scholastischen Philosophie gestritten. Uns bezeichnet dieser Begriff alle die Entwicklungen der Philosophie, welche unter den neuern Völkern hervorgetreten sind, so lange diese ihre wissenschaftliche Bildung wesentlich an die Lehren und an die Bedürfnisse der christlichen Kirche anschlossen. Da sie nun mit dem Ende des Mittelalters nur theilweise und allmählig von dieser Richtung sich loslöste, so dauert auch die scholastische Philosophie zum Theil noch über das Mittelalter hinaus, doch ohne lebendige Fortbildung, wäh-

rend auch schon gegen den Ausgang des Mittelalters andere Entwicklungen der Philosophie sich gebildet hatten, die nicht mehr den Charakter des Scholasticismus an sich tragen. Von der patristischen Philosophie unterscheidet sich nun die scholastische in der Form. Denn an die Dogmen der Kirche sich anschließend sucht sie auch eine dogmatische und systematische Form zu gewinnen. Hierzu mußte auch der noch frische wissenschaftliche Trieb der neuern Völker führen. Aber freilich es gab auch sehr mächtige Hindernisse, welche dem systematischen Streben dieser Zeit sich entgegensetzten. Ein solches Hinderniß finden wir in dem Mangel an Sinn für künstlerische Darstellung. Denn im Mittelalter, je mehr die Kirche dem Staate und dem weltlichen Leben gegenüber eine fast feindliche Stellung einnahm, um so mehr zog sich auch die Wissenschaft von der Kunst, welche ihr am nächsten steht, von der Poesie zurück. Einheit der Bestrebungen und der geistigen Bildung mangelt dieser Zeit. Der Klerus stand dem Laienstande scharf gesondert gegenüber und während bei diesem eine ritterliche Dichtkunst sich ausbildete, wendete sich jener fast ausschließlich der wissenschaftlichen Bildung zu. Diese Kluft noch mehr zu befestigen, waren es zwei verschiedene Sprachen, von welchen die eine für die Dichtkunst, die andere für die Wissenschaft ausgebildet wurde. Der Klerus hatte mit den Dogmen der Kirche und mit den wissenschaftlichen Ueberlieferungen, welche sich daran anschlossen, auch die lateinische Sprache zum Mittel seiner Darstellung geerbt, während der Laienstand noch die alten Anklänge des volksthümlichen Lebens in der Sprache des Landes festhielt und sein geistiges Leben in ihnen auszudrücken suchte. Bildeten sich nun aber doch dem Klerus in Beziehung zu den neuen Verhältnissen, in welchen er lebte, neue Formen der Wissenschaft, so mußte er dafür auch neue Formen der Sprache suchen, und da die lateinische Sprache, dem Boden, auf welchem

sie gewachsen war, entrissen, keinen lebendigen Trieb der Fortbildung in sich selbst finden konnte, so mußte eine barbarische Sprachbildung bei den Scholastikern und überhaupt in dem Kreise des kirchlichen Lateins entstehen, um so barbarischer, je weniger Geschmack bei denen seyn konnte, welchen die dichterische Uebung abging. Nun gehört aber zur wissenschaftlichen Darstellung, wie zu jeder Darstellung, Kunst und besonders künstlerische Behandlung der Sprache. Auf der einen Seite muß es dem Philosophen, welchem nur wenig von künstlerischer Uebung beiwohnt, schwer werden, seine allgemeinen Lehren auf eine anschauliche Weise zu entwickeln, auf der andern Seite, einen organischen Zusammenhang in die Darstellung seiner Lehren zu bringen; denn durch die Mittheilung tritt der Gedanke in die Erscheinung und um als ein zusammenhangendes Ganzes sich anzukündigen, muß er eine harmonische, d. h. eine schöne Erscheinung erstreben. Daher hat denn auch die scholastische Philosophie eine sehr trockne und anschauungslose Lehrweise und trotz ihres Strebens nach systematischem Zusammenhange eine geschmacklose Zerrissenheit des Vortrags, Mängel, welche vielleicht am meisten auch noch in unsern Zeiten von dem Studium derselben zurückgescheucht haben. Den Mangel an künstlerischer Darstellung hat die scholastische Philosophie durch eine erborgte Dialektik zu ersetzen gesucht. Sie fand für diesen Gebrauch die Aristotelische Syllogistik vor und es ist ein Beweis von dem systematischen Streben dieser Zeit, daß sie dieses dialektische Mittel mit dem größten Fleiße auszubilden gestrebt hat. Aber es ist auch nicht zu übersehen, daß durch die Anwendung dieses Mittels die philosophische Lehre nur eine starre Form gewann, welche die lebendige Entwicklung der Gedanken keineswegs in durchsichtigem Gewande darzulegen geeignet war. Wir müssen hier noch ein anderes Hinderniß der systematischen Ausbildung der Philosophie erwähnen, welches nicht we-

niger den Scholastikern entgegenstand; dies lag in der beschränkten Richtung ihres wissenschaftlichen Strebens. Denn wie allgemein auch die religiöse Richtung des menschlichen Geistes unser ganzes Leben durchdringen mag, so bildet sie doch immer nur eine Seite des geistigen Lebens und die Philosophie hat zu allen Seiten desselben ihre nothwendigen Beziehungen. Daher läßt es sich denn auch nicht erwarten, daß eine vorherrschend in der theologischen Richtung sich ausbildende Philosophie zu einer genügenden Darstellung des Zusammenhangs aller Wissenschaft, wie ihn die Philosophie in folgerechter Weise entwickeln möchte, gelangen könne.

Es muß hieraus hervorgehen, daß die beiden ersten Abschnitte der christlichen Philosophie, welche wir von einander unterschieden haben, doch ihrem wesentlichen Inhalte nach in derselben Richtung sich bewegen. Die patristische und die scholastische Philosophie unterscheiden sich nur darin von einander, daß die eine mehr in fragmentarischer, die andere mehr in systematischer Weise die Darstellung ihrer Lehren zu gewinnen suchte. Diese Verschiedenheit ihrer Form aber ist nur in den verschiedenen Verhältnissen gegründet, in welchen die eine und die andere sich ausbildeten. Darin liegt nicht ihr Wesen, welches vielmehr aus der ihnen gemeinschaftlichen vorherrschenden Richtung auf das Theologische hervorgeht. Wir können sie daher nur als zwei verschiedene Entwicklungsstufen derselben Richtung betrachten. Wollte jemand dagegen erinnern, daß doch die scholastische Philosophie nicht nur die christliche Denkweise, sondern auch das Aristotelische System zu ihrer Grundlage mache, so würden wir zu erwidern haben, daß die Vorliebe für die Aristotelische Lehre der scholastischen Philosophie keinesweges wesentlich ist. Dies zeigt sich schon darin, daß die frühern Scholastiker bis zum 13. Jahrhundert vom Aristoteles um nicht mehr abhängig sind, als auch die spätern Kirchen-

lehrer vom 6. Jahrhundert an, weswegen man auch, wenn aus dem Einflusse des Aristoteles der Charakter des Scholasticismus abgeleitet werden sollte, genöthigt gewesen ist, den Anfang der scholastischen Philosophie entweder früher oder später zu setzen, als es uns der Natur der Sache gemäß zu seyn scheint. Uebrigens greift in der That der Einfluß des Aristoteles auf die scholastische Philosophie nicht sehr tief. Den eigentlichen Sinn der Aristotelischen Philosophie kannten die Scholastiker wenig; sie hätten ihn sich nicht aneignen können. Wir stehen daher nicht an, die beiden ersten Abschnitte der christlichen Philosophie als eine Periode zu behandeln.

Man hat, das Gleichartige beider Abschnitte anerkennend, den Charakter der Periode darin setzen zu dürfen gemeint, daß in ihr die Philosophie im Dienste des Kirchenglaubens gestanden habe. Doch wir müssen diese Bezeichnungsweise für unschicklich und unwahr erklären. Unschicklich ist sie, inwiefern sie nach der Strenge der Worte genommen einen Widerspruch enthält. Denn die Philosophie kann keinem andern als dem in ihr liegenden wissenschaftlichen Zwecke dienen. Sollte jemand etwas anderes als nur die Wahrheit erforschen wollen, er triebe in seinem Denken nicht Philosophie, sondern Sophisterei. Wer aber die Forschungen der Kirchenväter und der Scholastiker kennt, der wird dies von ihnen nicht sagen wollen, selbst wenn er der Richtung ihrer Forschungen nicht sehr geneigt seyn sollte. a) Es mag wohl zugegeben werden, daß an ihre philosophischen Untersuchungen zuweilen auch sophistische Beweise für kirchliche Lehren oder Meinungen ihrer Zeit sich angeschlossen haben, aber solche Auswüchse haben zu aller Zeit der Philosophie, so wie andern Wissenschaften nicht gefehlt. Unwahr aber fin-

a) S. Tennemann's Gesch. der Phil. 8 Bd. S. 29. Anm. von den Scholastikern.

den wir jene Formel deswegen, weil sie doch wohl die Meinung durchscheinen läßt, als wenn die christliche Religion oder Theologie die philosophische Forschung beschränkt und mißleitet hätten. Dies gilt wenigstens nicht von allen Zeiten dieses Zeitraums. Als Grund der Philosophie in dieser Periode ist nicht etwa die christliche Lehre anzusehen, als welche sich diese Dienerin, die Philosophie, geschaffen, denn die christliche Lehre konnte ohne Philosophie bestehen und hat ohne Philosophie an vielen Orten und zu vielen Zeiten bestanden; sondern Grund der Philosophie ist in dieser Zeit wie zu allen Zeiten das Streben nach einem philosophischen Wissen, und nur wo die Bildung für ein solches Streben empfänglich war, da hat sich an das Christenthum die Philosophie angeschlossen. Alsdann aber geschah nichts anderes, als daß, wie immer, das philosophische Nachdenken auf das sich richtete, was das meiste Interesse gewährte. Wenn nun in den Zeiten, von welchen wir sprechen, das Interesse, welches die philosophische Untersuchung hervorlockte, in dem christlichen Glauben lag, so liegt darin weder eine Beschränkung, noch eine Mißleitung der Philosophie. Es ergab sich hieraus allerdings nur eine beschränkte Philosophie, aber daran hatte nicht das Christenthum Schuld, sondern das geringe Interesse, welches man für andere Gegenstände nahm. Wäre das wissenschaftliche Streben in dieser Zeit lebendiger und allgemeiner gewesen, so wäre die Philosophie von den Ideen, welche mit dem Christenthum in nächster Beziehung standen, nicht allein geleitet worden; es würden auch andere Bahnen gebrochen worden seyn. Man wird also wohl im Gegensatz gegen die besprochene Formel sagen müssen, daß die Philosophie der christlichen Religion Dank schuldig sey, daß diese in Zeiten, welche für die Wissenschaften nicht sehr empfänglich waren, ein Interesse erweckte hinlänglich mächtig, um zur Philosophie zu erregen. Man kann sagen, die Philoso-

phie sey in diesen Zeiten durch die Theologie groß gezogen worden.

Aber man wird entgegnen, daß auch einseitige Ansichten in der Theologie, zum Theil auf Mißverständnisse der Ueberlieferung gegründet, später zu Satzungen der Kirche umgebildet, einen störenden oder hemmenden Einfluß auf Väter und Scholastiker ausgeübt haben, und dies ist in der That die einzige Seite, von welcher aus jene einseitige Formel sich einigermaßen rechtfertigen ließe. Jedoch um in dieser Rücksicht ihren Werth zu bestimmen, muß man die Zeiten wohl unterscheiden. Es ist offenbar, daß die mißleitende Beschränkung der Philosophie durch die Kirchenlehre in den ersten christlichen Zeiten am geringsten seyn mußte, weil in diesen von einer ausgebildeten Kirchenlehre noch kaum die Rede seyn konnte. Wie schwankend war in ihnen die Bedeutung selbst der ersten Grundbegriffe, auf welche später die Dogmatik zurückgeführt worden ist. Selbst das Ansehn der heiligen Schrift, ihr Umfang und ihr Gebrauch bedurfte noch einer weitern Feststellung, und überdies die Regeln der Auslegung konnten in einer Zeit nur äußerst schwankend seyn, welcher es vor Allem an Kritik gebrach, und fügen wir nun noch hinzu, daß die heiligen Schriften in ihrer Ausdrucksweise und in ihrem Zusammenhange so wenig dogmatisch sind, daß bei einem nicht sehr vorsichtigen Verfahren die verschiedensten Lehrsätze in ihnen gefunden werden konnten und gefunden worden sind, so kann wohl nicht bezweifelt werden, daß die Freiheit der Untersuchung in diesen Zeiten durch die Kirchenlehre nicht beschränkt seyn konnte. Die, welche die Kirchenlehre ausbildeten, konnten in ihren Forschungen von ihr keine andere Störung erfahren, als die ist, welche auch wohl sonst dem Philosophiren aus seiner eigenen Ausbildung begegnet, wenn nemlich das Ansehn früherer Lehren, die Vorausnahme gewisser Sätze, denen man nicht zu widersprechen wagt, weil sie zu tief mit der gan-

zen wissenschaftlichen Bildung der Zeit verwachsen sind, zu Schwankungen oder zu Hemmungen im Gange der Forschung führt. Aber in solchen Fällen liegt genau besehen die Schuld immer nur in der Schwäche des philosophischen Gedankens. Hätte dieser Macht genug, würde er solche Schranken schnell durchbrechen; es gehört dazu keine andere Kraft als die des Philosophirens selbst. Und sollte nun diese Kraft wohl so ohnmächtig gewesen seyn in Männern, wie Origenes, wie Augustinus waren? Es läßt sich kaum denken, da es eben dieselben Männer waren, welche zur Ausbildung der Dogmatik das meiste beigetragen haben; denn hierzu konnten sie doch nur durch ein reges Interesse für die Wissenschaft geführt werden. Bei ihnen ging christliche Lehre und Philosophie Hand in Hand und eben nur durch diese Verbindung beider wurden beide von ihnen ausgebildet; an eine Hemmung der einen durch die andere ist dabei im Ganzen gar nicht zu denken. Sie hatten den Werth des Philosophirens an sich selbst erfahren; sie konnten das Philosophiren nicht hemmen wollen; wenn sie ihre Philosophie an die christliche Offenbarung anschlossen, so war ihre Meinung nur, daß vor Allem die Philosophie dazu bestimmt sey, das, was sie innerlich als die Kraft christlichen Glaubens und christlicher Gesinnung erfahren hatten, zu deuten und zu erklären. Wenn nun auch für die folgenden Zeiten die Ausbildung und Feststellung der dogmatischen Lehrform eine gewisse Norm der Darstellung unumgänglich gemacht hatte, so ging doch auch hieraus wenigstens nicht sogleich der Erfolg hervor, die philosophische Forschung mit bestimmten Ergebnissen abzuschließen und auf diese einzuengen, so wie es wohl überhaupt keiner auch noch so sorgfältig gewählten Formel gelingen möchte, den Geist zu fesseln, welcher, wenn er von der Formel nicht loskommen kann, durch verschiedene Deutungen derselben sich Luft zu machen weiß. In den ersten Zeiten des Scholasticismus herrschte

um so mehr eine große Freiheit der Meinungen, je mehr bei dem Mangel einer sichern Auslegungskunst die tiefere Bedeutung der Lehrformeln verschiedene Erklärungen zuließ. Wenigstens der kühne Geist eines Johannes Scotus Erigena schaltet frei genug mit der Formel; auch Abälard wird von ihr nicht gefangen gehalten, und wenn auch Anselmus und die Mönche von St. Victor der Lehre der Kirche getreu sich anzuschließen bemüht sind, so zeigt doch schon die sehr verschiedene Richtung, in welcher diese Männer forschten, daß sie noch sehr frei innerhalb des gegebenen Forschungskreises sich zu bewegen wußten. In den spätern Zeiten läßt sich nun wohl bemerken, daß, nachdem die Lehrformeln der Kirche genauer gedeutet worden, nachdem besonders die Sentenzen des Lombarden ein entscheidendes Ansehen gewonnen und alte Autoritäten befestigt hatten, auch dem Philosophiren eine bestimmtere Bahn vorgezeichnet war. Hierbei ging es nun, wie bei andern menschlichen Einrichtungen. Sitten und Meinungen, welche anfangs aus der geistigen Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft auf natürliche Weise sich herausgebildet haben, werden, wenn irgendwo die Fortbildung des vernünftigen Lebens stockt, später zu bindenden Gesetzen, und als solche hemmen sie nun das fortbildende Princip in der Vernunft oder erregen einen Kampf der veralteten Sitte und des Vorurtheils gegen jenes Princip, welcher nicht selten einen tumultuarischen Ausgang hat. Ein solcher Kampf trat allerdings auch zu Ende des Mittelalters in den Wissenschaften ein, als die nach einer andern Seite sich wendende Forschung vom kirchlichen Glauben oftmals sich eingeengt fühlen mußte. Allein man hat Unrecht, wenn man diesen Zustand über das ganze Mittelalter verbreitet sich denkt. Dies heißt nach einem kleinen Theile dieses Zeitraums den Charakter des Ganzen beurtheilen. Noch im dreizehnten Jahrhundert, als die größeren Gestaltun-

gen der scholastischen Philosophie in den Systemen eines Thomas von Aquino, eines Bonaventura und eines Duns Scotus hervortraten, finden wir von einem solchen Mißbehagen, wie es mit der Hemmung der philosophischen Forschung nothwendig verbunden seyn muß, wenigstens nur sehr vereinzelte Spuren. Man war noch in der Richtung, in welcher die kirchliche Lehre sich ausgebildet hatte und einer weitern Ausbildung fähig schien, und obwohl die Hauptpunkte der Lehre als festgestellt angenommen wurden, fand man noch Freiheit der Forschung genug theils in einem innerlich beschaulichen Leben, theils in der Ausgleichung der Differenzen zwischen der Aristotelischen Philosophie und der christlichen Theologie. Späterhin trat denn freilich ein beengendes Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie hervor, aber es wurde auch ein Mittel gefunden oder wenigstens reichlicher als früher benutzt, um den Kampf gegen die Theologie, welcher hieraus der Philosophie entstehen mußte, zu vermindern, und doch noch die Freiheit des Philosophirens sich zu bewahren. Wir meinen die Anwendung des Grundsatzes, daß in der Philosophie etwas wahr seyn könne, was in der Theologie falsch sey. Dieser Grundsatz drückt die Spaltung beider Elemente der vorhandenen wissenschaftlichen Bildung unverhahlen aus, lehnte aber zugleich noch den Kampf beider ab, welcher für die spätere Zeit unvermeidlich heran nahete.

Eine so große Masse geschichtlichen Stoffes, als uns von der Philosophie der Scholastiker geboten wird, kann man nicht im Allgemeinen durchgehen, ohne die Knoten der Entwicklung zu suchen, welche Abschnitte und Ruhepunkte für die Gliederung des Ganzen gewähren. Man hat hauptsächlich auf zwei sehr bemerkbar hervortretende Momente in der Geschichte der scholastischen Philosophie sein Augenmerk gerichtet, um aus ihnen die Eintheilung derselben zu schöpfen, auf den Einfluß des Ari-

stoteles und auf den Streit zwischen dem Nominalismus und Realismus. Doch scheint man mir beide nicht in dem rechten Lichte betrachtet zu haben, um daraus fruchtbare Ergebnisse ziehen zu können. Wenn namentlich Tiedemann a) auf die Einmischung der Aristotelischen Metaphysik in die scholastischen Untersuchungen die entschiedenste Bedeutung legt, so wird dadurch der Begriff der scholastischen Philosophie in der That entstellt. Denn es kann wohl kaum verkannt werden, daß zwar die Scholastiker in ihren philosophischen Ansichten oft vom Aristoteles abhängig sind, aber doch bei weitem nicht in dem Grade, in welchem sie von den Kirchenvätern und besonders vom Augustinus abhangen. Diese Abhängigkeit liegt in der gleichartigen Richtung, in welcher sich die ganze erste Periode der christlichen Philosophie bewegte, während jene fast nur in die äußere Form der scholastischen Philosophie eingriff. Davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man die wahre Aristotelische Philosophie mit dem vergleicht, was im Mittelalter für Aristotelische Philosophie galt; denn kaum giebt es etwas Verschiedeneres. Konnten doch die bedeutendsten Scholastiker die Lehre von der Realität der Ideen mit der Aristotelischen Philosophie vereinbar finden. Es sind nur einige leitende Ideen, welche man vom Aristoteles entnimmt, einige Grundsätze, einige Begriffe, besonders die von Form und Materie, welche oft genug umhergewälzt und bald in dieser, bald in jener Bedeutung genommen werden. Doch aber griffen die hierdurch angeregten Untersuchungen in die Gestaltung der scholastischen Philosophie nicht wenig ein und man behauptet wohl nicht zu viel, wenn man erst von der Bekanntschaft mit der Aristotelischen Metaphysik die umfassendern Bestrebungen der Scholastiker nach einer systematischen Anordnung ihrer Lehren ableitet. Wenn man die

---

a) Geist der specul. Phil. Bd. 4 S. 338 f.

Lage der Wissenschaften im Mittelalter sich vergegenwärtigt, so springt es in die Augen, wie das systematische Bestreben in ihm nur unter sehr ungünstigen Bedingungen sich entwickeln konnte. In die wissenschaftlich rohe Masse der neuern Völker war ein Strahl des Lichtes auch für die Wissenschaften durch die an das Christenthum sich anschließende Bildung gefallen. Aber dieser Strahl, er beleuchtete nicht alle Gegenstände, sondern nur die, welche mit dem Christenthume und den kirchlichen Einrichtungen in der nächsten Beziehung standen; er wurde auch nicht von allen Ständen der christlichen Völker aufgefaßt, sondern nur von einem verhältnißmäßig sehr kleinen Theile derselben, von dem Clerus; um jene Gegenstände, um diesen kleinen Theil herum bleibt es Nacht, welche nicht verstattet, das Erhellte in seinen Verhältnissen zu allen Dingen außer ihm richtig zu würdigen. Es ließ sich nicht erwarten, daß unter solchen Umständen die Gegenstände der vorhandenen Wissenschaft in sich selbst einen einigermaßen abgeschlossenen Zusammenhang finden würden, denn ihre wesentlichen Verhältnisse mußten verborgen bleiben. Da mußte denn eine von außenher gegebene Form des Zusammenhanges dem einmal vorhandenen systematischen Bestreben sehr willkommen seyn, und diese Form bot die Aristotelische Philosophie dar. Man kann sich nicht wundern, daß sie mit Eifer ergriffen wurde; wunderbar aber würde es gewesen seyn, wenn man sie begriffen, nicht bloß äußerlich sich ihr angeschlossen hätte. Ist nun dies eine richtige Schilderung des Zustandes der Philosophie im Mittelalter, so geht daraus hervor, daß die genauere Bekanntschaft der Scholastiker mit dem Aristotelischen Systeme zwar von großem Einflusse auf die Ausbildung ihrer Wissenschaft war, daß sie aber doch keinesweges den Gang der Entwicklung, noch weniger den Grund derselben bezeichnet; denn das Streben nach wissenschaftlicher Form ging nicht aus der Bekanntschaft der Scholastiker

mit den Aristotelischen Schriften hervor, sondern umgekehrt, die Liebe zur Aristotelischen Philosophie entwickelte sich aus dem Streben der Scholastiker nach wissenschaftlicher Form.

Noch weniger können wir es billigen, daß Tennemann a) den Streit zwischen den Nominalisten und Realisten zum Grunde seiner Eintheilung der scholastischen Philosophie gemacht hat. Schon die Form, in welcher seine Eintheilung sich darstellt, erregt billig Bedenken. Der erste Abschnitt bis auf Roscellin herabreichend wird als Herrschaft des blinden Realismus bezeichnet; dann mit dem Roscellin soll der Streit zwischen den Nominalisten und Realisten anheben und durch den zweiten Abschnitt hindurchgehen, mit der Verdrängung des Nominalismus aber soll dieser Abschnitt enden; weiter im dritten Abschnitte soll der Realismus wieder unbeschränkt herrschen; endlich aber im vierten Abschnitte soll der Nominalismus besonders durch Wilhelm Occam noch einmal gegen den Realismus sich erheben und nun mit siegreichem Uebergewichte sich behaupten. Man muß gestehen, dies Auftreten und Wiederabtreten des Nominalismus, um noch einmal wieder um so kräftiger aufzutreten, bildet einen gar zu seltsamen Verlauf der Entwicklung, als daß wir darin die wesentlichen Wendepunkte dieser Geschichte ausgedrückt finden könnten. Ueberdies aber muß bemerkt werden, daß Roscellin und die übrigen Nominalisten in dem zweiten Abschnitte uns fast ganz unbekannte oder wenigstens sehr unbedeutende Männer sind, von welchen die Entwicklung der scholastischen Philosophie in keiner Weise ausgeht b), und daß auch in dem ersten Abschnitte der Nominalismus nicht ganz fehlen mochte; denn er scheint sich als ein Streitpunkt der dialektischen Schulen von Alters her fortgepflanzt, aber auch in diesen Schulen ohne

a) Geschichte der Philosophie 8 Bd. S. 38 f.

b) Es wird hier vorausgesetzt, daß Abälard mit Unrecht zu den Nominalisten gezählt worden ist.

Einfluß auf die philosophische Theologie sich verborgen gehalten zu haben, bis Roscellin ihn zu einer größern, doch nur vorübergehenden Bedeutung erhob, als er ihn auf die Lehre von der Trinität anwendete. Wird nun dies anerkannt, so schmelzen die drei ersten Abschnitte Tennemann's in einen zusammen, und die ganze Eintheilung löst sich auf, wenn man, was Tennemann doch zugiebt, anzunehmen hat, daß durch das Bekanntwerden der Aristotelischen Metaphysik eine neue Entwicklung in die scholastische Philosophie kam. Damit soll aber nicht geleugnet werden, daß durch die spätere Entwicklung des Nominalismus eine neue Art des Philosophirens unter den Scholastikern eingeleitet wurde.

Hierin sind nun zwei Punkte der Entwicklung angedeutet; aber der Eintheilungsgrund muß freilich wo anders gesucht werden. Er kann nur in dem Begriffe der scholastischen Philosophie liegen. Wenn nun diese wesentlich in dem Streben nach einem systematischen Zusammenhange der theologischen Ideen sich entwickelte, so ist zuerst darauf zu achten, wodurch dies Streben einen glücklichen Erfolg gewann und wodurch es alsdann wieder sich auflöste. In dem Erstern ist, wie schon früher angedeutet, der wesentliche Einfluß der Aristotelischen Metaphysik, in dem Andern aber der wesentliche Einfluß des Streites zwischen Nominalisten und Realisten zu suchen. Zwar hatte gleich beim Beginn der scholastischen Philosophie das systematische Streben deutlich sich geäußert, wie denn kaum in den spätern Zeiten die systematische Form der Eintheilung, welche wir bei Johannes Scotus Erigena finden, und der strenge Gang der Demonstration des Anselmus wieder erreicht worden ist, aber alle diese Bemühungen der ersten Zeiten des Scholasticismus erstrecken sich doch noch nicht auf das Ganze der theologischen Speculationen, sondern sie heben nur einzelne Lehren hervor. Daher fassen wir in den ersten Abschnitt der

scholastischen Philosophie solche Lehren zusammen, welche nur in einzelnen Unternehmungen den systematischen Geist ihrer Urheber beurkunden und welche selbst auch noch ziemlich vereinzelt neben einander stehen, ohne daß ein gleichlaufender Zusammenhang in der Entwicklung sich bestimmt ausspräche. Doch läßt sich wohl bemerken, wie sie allmählig mehr in einander einzugreifen anfangen und wie dadurch ein Zustand der Philosophie vorbereitet wird, welcher die Gesammtheit aller philosophischen Untersuchungen über das theologische Gebiet zusammen fassen sollte. Dies gelang jedoch erst, nachdem im dreizehnten Jahrhunderte die Scholastiker mit allem Eifer auf das Ganze der Aristotelischen Philosophie sich geworfen hatten. Es ist schon früher gesagt worden, daß diese Philosophie von ihnen keinesweges rein aufgefaßt wurde, so wie sie denn auch nur durch trübe Mittel zu ihnen gelangte. Diese Mittel, besonders die Arabische Philosophie, muß man einigermaßen kennen, wenn man die Wirkung des Aristoteles auf die Scholastiker beurtheilen will, und dies giebt die einzige Episode ab, welche in die Geschichte der christlichen Philosophie einzuschalten ist. Der zweite Abschnitt der scholastischen Philosophie umfaßt alsdann die wichtigsten Entwicklungen des systematischen Strebens bei den Scholastikern. In ihm entfaltet sich der Gegensatz zwischen den Lehren des Thomas von Aquino und des Duns Scotus, welche beide wieder in einem andern Gegensatze gegen die Lehre des Bonaventura stehen. In diesen Gegensätzen liegt denn aber auch schon der Grund des bald darauf sich einleitenden Verfalls, welcher durch die Schulstreitigkeiten besonders der Thomisten und Scotisten dem Scholasticismus bereitet wurde. Noch entschiedener jedoch äußerte sich dieser Verfall in den Streitigkeiten der Nominalisten mit den Realisten, durch welche das systematische Bestreben der Scholastiker in ein polemisches sich auflöste. Diesen Verfall der scholastischen

Philosophie umfaßt nun der dritte Abschnitt der Geschichte des Scholasticismus. Tennemann nach seinen eigenen philosophischen Meinungen ist geneigt, die Entwicklung des Nominalismus für einen Fortschritt in der Philosophie der Scholastiker anzusehen. Müßten wir ihn aber in diesem Lichte betrachten, so würde nicht abzusehen seyn, wie daran unmittelbar der Verfall und der Untergang des Scholasticismus sich anschließen konnte. Denn es ist nicht ein gewaltsamer Umsturz, welcher den Scholasticismus traf, sondern in sich selbst löst er sich auf und ist früher noch abgestorben, als verdrängt. Sehen wir auf das Wesen des Nominalismus, wie er in den Lehren des Wilhelm Durandus de Sto Porciano und des Wilhelm Occam sich entwickelte, so ist er nichts als eine besondere Wendung des Empirismus; dieser aber war der demonstrativen Methode, in welcher die Scholastiker ihre Systeme entwickelten, und den theologischen Zwecken ihrer Wissenschaft durchaus zuwider, und so mußte er, wenn dies auch den Nominalisten nicht zum Bewußtseyn kam, ihr systematisches Bestreben auflösen. Dazu gesellte sich dann auch im Gegensatz gegen die Schulstreitigkeiten, welche jetzt immer mehr sich vervielfältigt hatten, ein Mysticismus, welcher an früher ausgebildete Lehren sich anschließend besonders das Praktische im Auge hatte, und durch diese entgegengesetzten Richtungen zerfiel immer mehr das systematische Verfahren oder blieb nur noch als eine Ueberlieferung älterer Zeiten ohne Leben zurück.

Mit der Zeit aber, welche man in der Litteraturgeschichte als Wiederherstellung der Wissenschaften bezeichnet hat, beginnt nun eine neue Ausbildung auch der Philosophie. Man hat diese im Gegensatz gegen die erste Periode der christlichen Philosophie zu denken, so wie denn überhaupt die neuere Litteratur im Streit gegen die scholastische Litteratur und dadurch auch gegen die Litte-

ratur der Kirchenväter sich entwickelt hat. Davon giebt das beste Zeugniß ab, daß man von einer Wiederherstellung der Wissenschaften sprach, gleichsam als wäre früher alle Wissenschaft verloren gewesen, man wollte eben die frühere Wissenschaft kaum als Wissenschaft gelten lassen. So schlimm wird es nun wohl nicht gewesen seyn; es gab schon eine Wissenschaft, aber eine andere, als man jetzt suchte. Die frühere Wissenschaft war eine theologische; jetzt suchte man eine weltliche Wissenschaft. Wir haben diesen Gegensatz, welcher natürlich kein unbedingt ausschließender ist, wie denn ein solcher in der Geschichte gar nicht gefunden wird, in Beziehung auf die Philosophie etwas genauer zu betrachten.

Zwei Richtungen können wir in der Philosophie unterscheiden, die theologische und die weltliche. Denn die Philosophie, indem sie die Gründe der Dinge zu erforschen strebt, muß der Idee Gottes sich zuwenden, als welche uns den einigen Grund aller Dinge darstellen soll; sie hat es aber auch mit dem Weltlichen zu thun, indem sie dessen Bedeutung, die Art und Weise, wie es ist und wird und warum es ist und wird, zu erkennen sucht. Beide Richtungen werden zwar nie ganz unabhängig die eine von der andern verfolgt werden können, weil Gott nur in dem Weltlichen und das Weltliche nur in Gott uns zur Erkenntniß kommen kann, aber es ist doch ein Vorherrschen der einen vor der andern Richtung möglich, und so haben wir denn auch den Charakter der ersten Periode der christlichen Philosophie darin gefunden, daß sie nach den natürlichen Bedingungen, unter welchen sie sich entwickelte, vorherrschend der theologischen Richtung sich zuwendete. Dies ist als eine Einseitigkeit in der Entwicklung der Philosophie anzusehen, und sollte die christliche Philosophie zu einer vollkommenen Entwicklung gelangen, so konnte dies nicht anders geschehen als dadurch, daß sie auch der entgegengesetzten Richtung ihre Aufmerksamkeit

zuwendete. Nun würden aber zwei Fälle der allgemeinen Vorstellung nach als möglich gedacht werden können, entweder daß sogleich, nachdem die einseitige theologische Richtung aufgegeben war, eine allseitige Entwicklung der Philosophie eingetreten wäre, welche die theologische und weltliche Richtung gleichmäßig mit einander verbunden hätte, oder daß auch eine neue Einseitigkeit in der Philosophie herrschend geworden und die weltliche Richtung das Uebergewicht über die theologische gewonnen hätte. Doch wer die Natur der menschlichen Entwicklungsweise berücksichtigt, der wird den ersten Fall nicht wahrscheinlich, ja nicht möglich finden. Denn unsere menschlichen Zustände beherrscht nun einmal das Gesetz einer schwankenden, schwingenden Bewegung, das Gesetz der Oscillation. Sobald man aus der Mitte einer richtigen und das Ganze umfassenden Einsicht nach einem Extreme hinausgeschritten ist, pflegt es zu geschehen, daß, wenn nachher der Zug nach der andern Seite sich bemerkbar macht, man auch nach dem andern Extreme zu wieder fast eben so weit von der Mitte sich entfernt, und es würde gar nicht zu erwarten seyn, daß man jemals wieder in der mittleren Richtung die richtige Bahn fände, wenn nicht hierbei doch noch ein anderes Gesetz sich geltend machte, welches die extremen Richtungen mäßigt und unsern Blick auf die Mitte der Wahrheit richtet. Daher ist es denn anzunehmen, daß auf die Periode einer einseitig theologischen Richtung in der Philosophie eine andere Periode folgen mußte, in welcher die einseitige Richtung auf die weltliche Mannigfaltigkeit den Charakter der Forschung bezeichnet.

So wie wir es von vorn herein aus unserer Kenntniß des menschlichen Lebens feststellen müssen, so findet es sich auch in der That. Wir haben schon erwähnt, daß die Art, wie man den Beginn der neuern Litteratur als die Wiederherstellung der Wissenschaften bezeichnet hat,

nicht nur eine parteiische Vorliebe der neuern Zeit für sich selbst, von welcher keine Zeit frei seyn mag, sondern auch eine entschiedene Parteilichkeit gegen die scholastische Bildung andeutet. Aber es liegt darin noch etwas anderes, nemlich das Anschließen der neuern Litteratur an die Litteratur der Griechen und Römer, d. h. an die Litteratur, welche durch die christliche Litteratur großentheils verdrängt worden war. Jetzt offenbarte sich nun eine weit verbreitete Empfänglichkeit für die Vorstellungsweisen, für die Meinungen, für die Kunst, selbst für die Sitten des Alterthums, begünstigt durch mancherlei Umstände, hervorgebracht aber durch eine Entwicklung der neuern Völker, welche der Bildung der alten Völker einigermaßen sich näherte und dieselbe sich zum Muster nehmen konnte. Nichts ist verschiedener als die Art und Weise des Mittelalters und die der Griechen und Römer in der Blüthe ihres geistigen Lebens. Die Bildung jenes war nicht eine Bildung der Völker, sondern zweier in ihrer Bildung gesonderter Stände, des Clerus und des Ritterstandes, wie wir schon bemerkt haben. Die wissenschaftliche Bildung des Clerus entzog sich überdies dem Verkehr mit dem Volke, indem sie der lateinischen Sprache sich bediente. Da finden wir nun schon einen Keim der Auflösung in den mittelalterlichen Zuständen, als ein dritter Stand, der Stand freier Bürger, aufkam, geeignet den schroffen Gegensatz zwischen den beiden übrigen Ständen zu vermitteln. In dieser Art verkündet er sich bald; denn die didactische Richtung in der Poesie, die Prosa der neuern Sprachen, ausgebildet vom Bürgerstande oder auch vom Clerus und von Rittern, indem diese dem Bürgerstande zu genügen strebten, sie dienen dazu, die Kunst mit der Wissenschaft zu versöhnen. Vom Bürgerstande aus hatte nun auch der Freiheitssinn sich erhoben, welcher in der Vergleichung mit Römern und Griechen sich gefiel, und es war natürlich, daß man jetzt

Muster im Alterthum suchte, da man wie das Alterthum eine volksthümliche Freiheit, eine volksthümliche Kunst, eine volksthümliche Wissenschaft auszubilden bemüht war. Einem gewerbsamen, auf nützlichem Verkehr gegründeten Mittelstande konnte auch die nur zum Behufe des kirchlichen Lebens ausgebildete Wissenschaft nicht genügen. Er hatte sein Auge zu richten nicht auf mönchische Entsagung und Ascese, sondern auf die mannigfaltigen Verhältnisse des thätigen sittlichen Lebens, mit welchem er zu thun hatte; er konnte in die dunkeln und fernen Untersuchungen über Form und Materie, über thätigen und leidenden Verstand, über Objectivität oder Subjectivität der allgemeinen Begriffe nur wenig sich vertiefen, aber er verlangte eine anschauliche, übersichtliche und doch sehr in das Einzelne eingehende Kenntniß der Natur, deren Schätze er zu erbeuten, zu bearbeiten und in den Verkehr zu bringen hatte. Ueber alles dies fand er wenig Belehrung bei den Scholastikern, und dies Wenige verwies ihn wieder auf das Alterthum als auf seine Quelle. Es war nicht zu verwundern, daß unter solchen Umständen der Eifer und die Liebe für das Alterthum zur Leidenschaft wurde und daß hiermit der wissenschaftliche Blick sich erweiterte, nicht selten aber auch sich verflachte. Das Christenthum wurde hierüber zuweilen vergessen, und wenn nicht vergessen, so nahmen es doch oft die jetzigen Menschen in einem freiern Sinne, welcher von der christlichen Offenbarung kaum soviel erwartete, als von den Geheimnissen eines Hermes Trismegistus und der Orphischen, Pythagorischen, Platonischen Philosophie oder der Kabbala oder des Steines der Weisen. Dies waren die ersten, noch unsichern Anfänge einer Richtung, welche noch kaum sich selbst begriffen hatte; es bildete sich ein anderer Aberglaube aus, der Aberglaube für das Alterthum, für die geheimen Kräfte der Natur, ein Aberglaube, welchen erst die neuesten Zeiten einigermaßen überwunden haben. Bald zeigte es sich,

daß man in der Religion weniger gläubig geworden war; mehr wendete man sich der Dichtkunst zu und der schönen Redekunst, ein Geschmack, der dem scholastischen Wesen durchaus widerstreben mußte. Man ahmte hierin den Alten nach, und sowie die Kunst in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sich gefällt, so wurde man immer mehr auf die Betrachtung der Erscheinungen in der Natur und in der Geschichte hingeleitet.

Wie viele Umstände haben zur Befestigung in dieser Richtung beigetragen! Die Einwanderung der gelehrten Griechen nach Italien, wodurch eine größere Kenntniß der griechischen Sprache verbreitet, ein größeres Feld für geschichtliche Forschungen eröffnet wurde, die Erfindung der Buchdruckerkunst, welche die Hülfsmittel der Ueberlieferung in einem so großen Maaße vermehrte, der Sieg der politischen über die geistliche Macht, welcher den Blick für die weltlichen Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft schärfte, die Vervollkommnung der Schifffahrt und die großen Entdeckungen, welche auf dem Seewege gemacht wurden, alles dies wirkte dahin, die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse, die Bekanntschaft mit den Erscheinungen zu vermehren. Wenn wir auch die Reformation der Kirche hierher ziehen, so werden wir die Hauptpunkte beisammen haben, welche für die Bildung der neuern Zeit für entscheidend gehalten worden sind. Diese Reformation aber ist als eine Bewegung in der Entwicklung der christlichen Kirche anzusehen, welche auf das Ursprüngliche zurückging, um das auszuscheiden, was im Fortgange der Zeiten Unreines an den Geist des Christenthums sich angesetzt haben möchte. Darum beruht sie durchaus auf Geschichte. Durch Auslegung der heiligen Schrift suchte sie die Dogmen festzusetzen, durch die Kirchengeschichte nachzuweisen, wie die erste Einrichtung, Uebung und Lehre der christlichen Kirche gewesen und wie daran nur allmählig das hierarchische Element des Katholicis-

mus als eine Ausartung sich angeschlossen habe. Gegen den Scholasticismus hat sie eine entschiedene Abneigung, die großartigern Ausbildungen desselben weiß sie nicht zu durchschauen, denn wir können es uns nicht verbergen, daß ihr der philosophische Sinn fehlt. Der Mysticismus, welcher dann und wann unter den Protestanten sich geregt und zuweilen einen ganz theoretischen Charakter angenommen hat, ist nur das Zeichen, daß der protestantischen Kirche lange Zeit das philosophische Element gemangelt hat.

Daß dem so war, ergab sich auf natürliche Weise aus dem Gange, welchen die Philosophie nach Wiederherstellung der Wissenschaften einschlug. Denn die weltliche Richtung derselben konnte sich der protestantischen Theologie nicht empfehlen. Daß in einer solchen Richtung die neuere Philosophie wirklich sich bewegte, läßt sich vielleicht am besten einsehen, wenn man den Zusammenhang der neuern Philosophie mit der neuern Litteratur verfolgt. Wir haben schon erwähnt, daß die neuere Litteratur zuerst in einer gewissen Abhängigkeit von der alten, in einer Nachahmung dieser sich entwickelt hat. Und dies in einem Grade, daß bedeutende Stimmen die Furcht äußern durften, die Neuern würden nie über das Muster der Alten hinauskommen. So lange man so nachahmte, konnte man keinen Muth fassen, sich eine selbstständige Bahn zu brechen. Indessen die Verhältnisse, neu wie sie waren, mußten auch neue Forschungen herbeiführen, und mit dem Erfolge wächst der Muth. Nun sind es besonders drei Wissenschaften, in welchen die Alten von den Neuern augenscheinlich übertroffen worden sind, zwei ohne Widerrede, die Mathematik und die Naturwissenschaften, soweit sie durch Beobachtung und Versuch, d. h. auf empirischem Wege ausgebildet werden können, aber auch, als die dritte, die Geschichte, wenn man auf Sichtung und Erforschung der Thatsachen sieht, nur daß in dieser

Wissenschaft das Gefühl der Selbstständigkeit nicht so rein sich ausbilden konnte, weil in der Darstellung derselben die Neuern meistens die Alten als ihre Muster anerkannt haben und weil es wohl als etwas Zufälliges erscheinen konnte, wenn wir, die Spätergeborenen, in der Geschichte einen größern Kreis von Erfahrungen überblicken. Wenn nun die Philosophie überall an die allgemeine geistige Richtung in den Wissenschaften ihre Forschung anschließt, wenn sie eben dazu bestimmt ist, das wissenschaftliche Streben eines Volkes oder einer Zeit zum allgemeinen Bewußtseyn zu erheben, so konnte sie bei den neuern Völkern nicht anders als in der vorherrschenden Neigung zur Mathematik, zur empirischen Naturlehre und zur Geschichte sich ausbilden. Diese drei Wissenschaften aber sind in einer entschiedenen Neigung zur Mannigfaltigkeit der zeitlichen und räumlichen Erscheinungen und so wird denn auch diese Neigung als das Vorherrschende in der neuern Philosophie vorausgesetzt werden müssen.

Es ist dies deutlich genug in den allgemeinen Formen der neuern Philosophie, deren Dauer wir vorläufig ungefähr bis auf die Zeit herunterreichend uns denken mögen, als unter uns Deutschen im vorigen Jahrhundert eine neue Regsamkeit in der Philosophie begann. Man kann zwei Richtungen in der Philosophie dieser zweiten Periode unterschiden, die rationalistische und die empirische oder sensualistische. In der letztern ist die Neigung alle Wissenschaft zur Geschichte des Menschen oder der Natur zu machen offenbar, nur verbindet sich damit das Bestreben, die allgemeinen Grundsätze der Mathematik zu sichern, während die metaphysischen Grundsätze entweder dem Zweifel preis gegeben oder ganz in mathematisch-mechanischer Weise gedeutet werden. Ganz so entschieden spricht sich nun wohl die rationalistische Richtung der neuern Philosophie nicht aus; doch die Neigung zur Mathematik ist auch in ihr unverkennbar. Wer erkennt sie nicht, wenn er sieht,

daß man die Philosophie nach der mathematischen Methode zu formen unternimmt, daß man dadurch sogar verleitet wird, sie nur für eine Lehre vom Möglichen zu halten, und gar nicht abgeneigt ist, ohne Weiteres mathematische Grundsätze in der Philosophie zu borgen. Und nicht weniger zeigt sich auch in dieser Richtung die Neigung zur empirischen Physik und zur Geschichte. Jene ist unverkennbar in einem Cartesius, in einem Leibnitz, deren Lehren großentheils darauf ausgehen, allgemeine Grundsätze für die Erfahrungen der Physik zu finden, diese offenbart sich theils in den Bemühungen um die empirische Psychologie, welche man trotz ihres empirischen Ursprungs nicht Anstand nimmt, geradezu in die Philosophie einzuschalten, theils in der Ausbildung der Moral und des Naturrechts, welche zum Theil ganz unverkennbar darauf ausgehen, die Gestaltung der Sitten und der Gesetze, welche man unter den Menschen gefunden hat, auf psychologische Weise zu erläutern.

In das Einzelne eingehend werden wir nur wenige Punkte finden, welche uns ein Bedenken erregen könnten, ob auch in der angegebenen Richtung das Wesen der Entwicklung der Philosophie seit Wiederherstellung der Wissenschaften liege. Wir finden diese Richtung am meisten in den polemischen Bestrebungen ausgedrückt, welche die Philosophie in diesem Zeitraume zu begleiten nicht aufhörten. In Italien, in welchem die Wiederherstellung der Wissenschaften ihre Wiege hatte, sind die neuern Aristoteliker, die entschiedenen Gegner der Scholastik, hauptsächlich bemüht, den Widerspruch des Aristoteles mit der christlichen Lehre aufzudecken, sowie sich denn überhaupt jetzt in diesem Lande eine starke Partei des Zweifels gegen die Wahrheit der alten Theologie nicht allein, sondern der christlichen Lehre überhaupt hervorthat. Die, welche von philosophischer Seite das Christenthum in Schutz nahmen, die neuern Platoniker besonders, ihr Sinn

war doch zu sehr der heidnischen Philosophie, dem Aberglauben an das Alterthum zugewendet, als daß sie als wahre Vertheidiger des Christenthums angesehen werden könnten. Wer nicht der starren Form der kirchlichen Lehre und Zucht huldigte, der glaubte gemeiniglich die Sache der christlichen Lehre im Gegensatz gegen die heidnische Ansicht wenigstens von der wissenschaftlichen Seite aufgeben zu müssen. Die dogmatischen Bestrebungen in der Philosophie, welche zunächst nach der Wiederherstellung der Philosophie auftraten, verehrten die hervorbringende Kraft der Natur als ihre Gottheit mehr als den christlichen Gott. Es gab in dieser Zeit noch Einige, welche durch die Philosophie das Christenthum und seinen Glauben zu vertheidigen wagten, aber es waren bis auf wenige unbedeutende Ausnahmen Skeptiker, welche die Vernunft für unfähig hielten, die Lehren zu erkennen, auf deren Wahrheit die Erfahrungen des Christenthums aufmerksam machten. Skeptisch verhält sich auch fortan meistens die neuere Philosophie zur Theologie, wenn nicht gar polemisch. Baco und die große Schaar seiner Anhänger, entschieden nur eine nützliche Wissenschaft begehrend, sie verleugnen zwar nicht den Zug, welcher uns mit Gott verbindet, aber ihre Philosophie verzweifelt, Gott als den höchsten Gipfel der Wissenschaft und der Wahrheit zu erreichen. Wer wird sich täuschen lassen, wenn Hobbes noch um Beweise für das Daseyn Gottes sich beschäftigt? Seine Philosophie findet es doch nur nützlich, einen Gott und eine Religion für den Nutzen des Staats anzuerkennen. Und wie weit, wie mächtig verbreitet sich nun unter den Engländern der Zweifel, der Unglaube. Selbst edlere Charaktere, wie ein Shaftesbury und ein Berkeley, neigen sich ihm theilweise zu, theilweise wissen sie ihm nur durch seltsame Wendungen zu entgehen. Man sieht, wie schwer es ihnen hält, die Richtung in der Philosophie ihres Volkes mit ihren sonstigen Nei-

gungen zu vereinigen. In einer ähnlichen, nur noch entschiedenern Weise bildet sich die neuere Philosophie bei den Franzosen aus. Zu Anfange sucht sie zwar die Neigung zur empirischen und mathematischen Ausbildung der Physik, welche unzweideutig bei Cartesius, wie bei Gassendi vorhanden ist, mit den allgemeinsten Forderungen der christlichen Lehre auszugleichen; aber auch bei diesen Männern läßt sich wohl nicht zweifeln, wohin das Uebergewicht ihrer wissenschaftlichen Richtung sich neigt. Fand doch Gassendi die Lehre des Epikur nur in den Folgerungen, nicht in den Grundsätzen mit dem Christenthume streitend. Cartesius, wenn er im Anfange seiner Philosophie einiges über Gott lehrt, so gehört ihm dies nicht eigenthümlich an, er hat es wohl meistens von den Jesuiten, seinen Lehrern, und diese von den Scholastikern erborgt. Und wozu dient es ihm? Folgerecht hat er es nicht ausgeführt; es ist wie eine eingelernte Formel, welche man in der weitern Untersuchung vergißt; nur eins ist ihm wichtig, vermittelst seines Begriffs von Gott die Zweifel niederzuschlagen, welche ihm gegen das Daseyn der äußern Natur und gegen die Wahrheit unserer Erfahrungen von ihr erregt worden waren. Nachdem er dies erreicht zu haben glaubt, wirft er sich in die mathematischen Untersuchungen über die Natur, und wenn er hierin entschieden der mechanischen Vorstellungsweise von der Fortpflanzung der Bewegung folgt und die Thiere für Maschinen erklärt, hat er dadurch nicht auf das Beste der Meinung seiner spätern Landsleute vorgearbeitet, daß auch der Mensch nur eine Maschine sey? Wir wollen noch einen Augenblick diese spätere Entwicklung der französischen Philosophie aus den Augen lassen, um die Schule der Philosophen zu betrachten, welche an den Cartesius sich anschließt. Wir können nicht leugnen, daß diese Schule am wenigsten das bestätigt, was wir oben über den Charakter der Philosophie dieser Periode gesagt haben. In

den Occasionalisten, in Geulinx, in Malebranche, ist ein frommer Sinn unverkennbar, welcher auch in ihrer philosophischen Lehre sich Luft macht, und auch in Spinoza wird man wohl nicht eine theologische Richtung seiner Philosophie verkennen. Schließt man an diese Männer noch unsern Leibnitz an, welcher in dem Gange der philosophischen Entwicklung offenbar ihnen am nächsten steht, so wird man wohl so ziemlich alles das zusammen haben, was von bedeutenden Erzeugnissen der neuern Philosophie noch am meisten in der theologischen Richtung sich bewegt. Indem wir nun keinesweges diese Richtung in ihnen leugnen wollen, indem wir auch eingestehen, daß die eben genannten Männer für die Entwicklung philosophischer Ideen von großer Bedeutung sind, müssen wir doch einiges bemerken, was uns hinlänglichen Grund abgeben dürfte, in der Art, wie sie der theologischen Seite der Philosophie sich zuwendeten, nicht eben die charakteristischen Züge der neuern Philosophie zu suchen. Zuerst die Occasionalisten hängen noch zu genau mit der Cartesianischen Philosophie zusammen, als daß nicht auch in ihnen die Richtung auf die mechanische Naturbetrachtung sehr bedeutsam hervortreten sollte. Ist doch auch noch beim Spinoza diese Richtung nicht überwunden, und wenn auch Leibnitz gegen diese Ansicht streitet, doch finden sich auch noch bei ihm die Spuren derselben. Nun ist dies aber bei allen diesen Männern von sehr weit greifender Bedeutung für ihre ganze wissenschaftliche Ansicht; denn indem sie gewohnt waren, die körperliche Natur in allen ihren Entwicklungen mit dem geistigen Wesen zu parallelisiren, bildete sich ihnen auch die Vorstellung von einem Mechanismus der geistigen Thätigkeiten aus. Dies konnte nicht ohne großen Einfluß auf ihre Theologie seyn, da sie im Körperlichen wie im Geistigen entweder die Offenbarungen oder die Modificationen des göttlichen Wesens sahen. Wenn sie dies weiter hätten ausführen wol-

len — nur Spinoza hat es gewagt —, würden sie dadurch nicht auf eine Lehre von Gott geführt worden seyn, welche von der christlichen Ansicht nach ganz entgegengesetzter Seite sich entfernte? In Uebereinstimmung hiermit finden wir auch die Form ihrer philosophischen Darstellung und die Vorstellung, welche sie aus derselben von der Wissenschaft schöpften. Schon Cartesius hatte zum Theil die mathematische Demonstration für die Darstellung seiner philosophischen Lehren gewählt; wenn nun auch von seinen Nachfolgern dies nicht überall nachgeahmt wurde, so zweifelten sie doch nicht, daß dies das wahre Muster sey, und daher erschien ihnen wohl der göttliche Verstand selbst, so wie das göttliche Seyn in der starren Weise des Mathematischen a). Dies greift tiefer, als man glauben möchte, in ihre ganze Vorstellung von der Wissenschaft ein. Denn indem ihnen die mathematische Wissenschaft als die höchste Vollendung deutlicher und klarer Erkenntnisse erscheint, sind sie geneigt, nur die Erkenntnisse, auf welche die mathematischen Begriffe ihre leichteste Anwendung finden, zu verfolgen, und Malebranche erklärt geradezu, daß wir den Körper vermittelst der reinen Begriffe der Mathematik besser erkennen, als die Seele, über welche wir meistens nur dunkle Vorstellungen hätten, und ebenso sind auch Spinoza und Leibnitz geneigt, die reine Erkenntniß von der Wahrheit des Seyns und der Dinge, wenn auch nicht allein aus mathematischen Begriffen, doch nur aus solchen zu schöpfen, welche auf ähnliche Weise wie die mathematischen durch den abstrahirenden Verstand gebildet werden. Ueberdies scheint es uns unverkennbar, daß Leibnitz eine gewisse Abneigung hegt, die Begriffe, welche auf eine philosophische Erkenntniß des Theologischen sich beziehen, in Untersuchung zu nehmen. Dies muß uns hier genügen, um anzudeuten, daß auch die erwähnten

a) Z. B. Leibnitz: dum Deus calculat, fit Mundus.

Männer nicht so ganz außerhalb der Richtung lagen, welche wir als charakteristisch für ihre Zeit betrachten. Es genauer auszuführen würde die Grenzen unserer Abhandlung überschreiten und wir wollen daher nur noch auf zweierlei hierbei aufmerksam machen. Das eine ist, daß wir sogleich von vorn herein bemerken konnten, wie in dieser zweiten Periode der Geschichte der christlichen Philosophie nicht dieselbe Einseitigkeit zu erwarten sey, wie in der ersten. Man konnte die frühere theologische Richtung, welche doch auch in die Dogmatik eine noch fortbestehende Frucht abgesetzt hatte, nicht ganz vergessen und überdies zog ein allgemeines Interesse, welches auch in den Wissenschaftlichen noch lebendig war, nach dieser Seite hin. Zum Andern aber muß man nicht übersehen, daß die Männer, in welchen das theologische Interesse auf philosophische Weise sich äußerte, entweder überhaupt oder wenigstens in dieser Richtung nur wenig auf den Gang der Wissenschaft ihrer Zeit eingewirkt haben. Die Occasionalisten sind in dem erstern Fall; ihre Ansicht ist als eine geistreiche Vermuthung bald bei Seite gelegt worden. Noch auffallender ist es, daß Spinoza, dessen Philosophie in den neuesten Zeiten so großes Interesse erregt hat, von seiner Zeit als Philosoph wenig beachtet wurde, zum sichersten Beweise, daß seine Denkweise der Richtung seiner philosophirenden Zeitgenossen sehr fern lag. Leibnitz endlich hat freilich große Aufmerksamkeit auch unter den Philosophen seiner Zeit erregt, aber nicht eben in der theologischen Richtung, meistens unter den Deutschen, deren Fähigkeit für philosophische Forschung damals noch gering war, und wie sehr haben alsdann auch seine Schüler, besonders Christian Wolff, durch den am meisten seine Philosophie verbreitet worden ist, seine Gedanken, seine Absichten entstellt. Ueberlegt man alles wohl, so wird man finden, daß es nur sehr wenige gewesen sind, welche den theologischen Geist seiner Philosophie sich

anzueignen gewußt haben. Wenn wir daher die ganze Periode der philosophischen Entwicklung übersehen, in welche die erwähnten Philosophen fallen, so wird uns zwar auch ihr Interesse für das Theologische als ein wichtiges Moment erscheinen, aber doch nicht als ein solches, welches die Richtung in der Entwicklung der Philosophie zu ihrer Zeit beherrscht hätte. Ihre Wirksamkeit fällt zum Theil in eine spätere Zeit, in der nächsten Folgezeit ist sie durch an sich viel unbedeutendere Bewegungen zurückgeschoben worden. Denn wer wird es verkennen, daß die Meinungen, welche bald nach Leibnitz unter Engländern und Franzosen, den beiden stimmführenden Völkern in der damaligen litterarischen Welt, als Philosophie sich geltend machten, weder an Gediegenheit der Form, noch an Reichhaltigkeit des Inhalts mit den Lehren des Spinoza und des Leibnitz auch nur im Entferntesten sich messen konnten? Und doch hat die leidenschaftliche Oberflächlichkeit eines Voltaire und eines Rousseau lange Zeit die Meinungen der neuern Völker über die Philosophie bestimmt, und wer etwa doch tiefer zu gehen strebte, der hat sich einem Hume oder Condillac angeschlossen, oder wenn er weniger zum Zweifel, als zur Behauptung geneigt war, so ist er etwa dem Système de la Nature oder dem Helvetius oder einem andern Encyclopädisten gefolgt. Dies ist die Zeit des Leichtsinns in der neuern Philosophie, welchen man unter dem Namen der Freigeisterei kennt. Wenige Ausnahmen von der allgemeinen Regel, namentlich in der schwächlichen sogenannten Schottischen Schule und unter den Deutschen, welche meistens einem todten Eklekticismus huldigten, unter denen aber auch zuweilen schon ein tieferer Blick sich hervorthat, können nicht gezählt werden. Die allgemeine Richtung war in dieser Zeit offenbar gegen die theologischen Forschungen, hingegeben der sinnlichen Empfindung, der sinnlichen Lust, überhaupt der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Diese

aus einer ebenso großen Mannigfaltigkeit der Gründe zu erklären, das schien das Höchste, was die menschliche Wissenschaft vermöchte. Niemand wird verkennen, daß in der neuern Philosophie bis auf die Zeit, wo unter den Deutschen ein Umschwung der Dinge begann, die weltliche Richtung die vorherrschende war, wenn er bemerkt, mit welchen Ergebnissen diese Periode schließt, und wie in der That alle früheren Bestrebungen in der Wissenschaft diesen Ergebnissen vorgearbeitet hatten.

Wir haben in dem Zeitraume, welcher von der Wiederherstellung der Wissenschaften bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts herunterreicht, wenn er auch nur wenig mehr als drei Jahrhunderte umfaßt, doch eine sehr mannigfaltige Entwicklung, welche schwer unter allgemeine Gesichtspunkte vereinigt werden kann. Dies liegt unstreitig hauptsächlich in dem Charakter der Philosophie dieses Zeitraums. Das theologische Bestreben gestaltet sich immer auf eine einfachere Weise, als das weltliche. Wo die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen eine bedeutende Rolle spielt, da giebt es eine Mannigfaltigkeit verschiedener Punkte, an welche angeknüpft werden kann. Wenn nun besonders die Erfahrungen über die Natur von den Erfahrungen über die sittliche Entwicklung des Menschen merklich sich unterscheiden, so konnte auch in dieser Zeit es leicht geschehen, daß die Forschungen in der theoretischen von den Forschungen in der praktischen Philosophie sich absonderten. Beide haben zwar immer noch gemeinschaftliche Berührungspunkte und wir mißbilligen deswegen die Trennung beider, welche Tennemann für einen Theil dieser Geschichte durchzuführen versucht hat; aber wahr ist es doch, daß in keiner Zeit so entschieden die praktische Richtung von der theoretischen sich abgesondert hat. Schon früher haben wir erwähnt, daß die rationalistische und die sensualistische Ansicht in dieser Zeit sich einander entgegenstehen, jene mehr mit der mathematischen Form unserer Erfahrung,

diese mehr mit dem materiellen Theile derselben befreundet, und man kann wohl in Versuchung gerathen, wenn auch beide Ansichten in beständiger polemischer Beziehung zu einander stehen, die Geschichte der Entwicklung der einen von der Geschichte der Entwicklung der andern abzusondern, weil allerdings bis auf einen gewissen Grad eine jede von ihnen ihren selbstständigen Verlauf hat. Aber es sind überdies noch andere Einflüsse, welche die Entwicklung der neuern Philosophie durchkreuzen. Zuerst beim Beginn derselben ist offenbar das polemische Bestreben vorherrschend, das systematische dagegen tritt zurück. So ist es immer, wo aus einer frühern Bildung eine wahrhaft neue Gestaltung der Dinge sich entwickeln soll. Der Kampf gegen die scholastische Philosophie, wiewohl sie beim Beginn dieser Periode schon im Sinken war, mußte doch in mancherlei Wendungen lange Zeit fortgesetzt werden und nur einem beharrlichen Eifer konnte es gelingen, diese veraltete Denkweise zu besiegen, weil sie in festen Einrichtungen der Schule und selbst des Lebens ihre Stütze fand. Nur allmählig wird die Richtung positiver, fester und systematischer; unabhängiger von der Autorität der Alten und von dem Widerspruch gegen die Scholastik bilden sich eigene Systeme der neuern Philosophie aus. In dieser Zeit läßt sich nun wieder eine doppelte Neigung unterscheiden, in welcher die Geschichte unserer Wissenschaft ihren Fortgang gewinnt. Auf der einen Seite nemlich ist nicht zu verkennen, wie in unserm wissenschaftlichen Leben eine starke Neigung statt findet, eine gemeinschaftliche Bildung aller europäischen Völker, eine wahrhaft europäische Wissenschaft zu gewinnen; auf der andern Seite findet sich auch unter uns ein Streben nach volksmäßiger Absonderung in der Litteratur und in den Wissenschaften. Während jene Neigung sich besonders darin ausgesprochen hat, daß wir eine gemeinschaftliche gelehrte Sprache ausgebildet, sogar nach einer universa-

len Sprache gestrebt und übrigens fleißig mit der Sprache und Litteratur unserer gebildetsten Nachbaren uns bekannt gemacht haben, hat die entgegengesetzte Richtung ihre Befriedigung gefunden in der Entwicklung eigenthümlicher Litteraturen der verschiedenen Völker. Nun ist allerdings die Wissenschaft nicht das Eigenthum eines Volkes seinem besondern Charakter nach, sondern ein Werk des allgemein menschlichen Verstandes und es giebt wohl gewisse Kreise des wissenschaftlichen Lebens, auf welche die Eigenthümlichkeit der mit ihnen Beschäftigten nur wenig Einfluß ausübt, wie z. B. die Mathematik, aber man darf auch als allgemein zugegeben voraussetzen, daß auf andere Kreise der wissenschaftlichen Darstellung die Verschiedenheit der Sprachen einen entschiedenen Einfluß hat, ja daß es unmöglich ist, in einer todten oder allgemeinen Gelehrtensprache, ja selbst in einer andern als in der Muttersprache den lebendigen Ausdruck der Gedanken zu finden, welcher diesen Wissenschaften geziemt. Wenn nun ferner die Philosophie die Einheit aller wissenschaftlichen Bestrebungen, auch derer, welche einen passenden Ausdruck nur in der Muttersprache gewinnen können, zum Bewußtseyn zu bringen strebt, so wird man nicht leugnen können, daß sie auch einem großen Theile nach in der Muttersprache vorgetragen seyn will. Sollten wir auch nicht ohne Weiteres die Meinung billigen können, welche hie und da angedeutet oder geäußert worden ist, daß die Philosophie eines Volkes nichts anderes seyn könne, als die wissenschaftliche Darstellung des Systems von Wörtern, welche in der Sprache dieses Volkes von allgemeiner Bedeutung sind; so scheint uns doch die Geschichte zu lehren, daß bisher immer noch die philosophische Entwicklung mit der Entwicklung der Sprache in genauem Zusammenhange gestanden habe, wie denn auch die bedeutendsten Philosophen sich nicht haben enthalten können, hie und da an die Sprachbildung die Entwicklung ihrer

Begriffe anzuschließen. Aus diesen Gründen zweifeln wir nicht, die Philosophie zum großen Theil der Nationallitteratur einzuverleiben; da wo eine allgemeine wissenschaftliche Richtung in dieser sich gezeigt hat, vereinigt sich die Philosophie mit derselben bald enger, bald weniger eng, und wir werden daher auch bei der Eintheilung der neuern Philosophie auf die Eigenthümlichkeit der Völker Rücksicht zu nehmen haben, welche in der Ausbildung derselben thätig gewesen sind.

Da nun so viele Momente in der Geschichte der neuern Philosophie wirksam gewesen sind, so bedarf es in der That sorgsamer Berücksichtigung, wenn man in diesem verschlungenen Gewebe verschiedener Neigungen den natürlichen Lauf der Fäden unterscheiden will. Nur auf einige der Hauptpunkte, welche uns zu passenden Abtheilungen führen können, wollen wir hier aufmerksam machen. Da so wie die erste, so auch die zweite Periode der christlichen Philosophie eine Zeit einleitet, in welcher die Polemik der herrschende Zug ist, so würden wir dieser einen besondern Abschnitt widmen. Gegen den Scholasticismus rüstete man sich mit Waffen mancherlei Art; man verglich die Wissenschaft und die Kunst der Alten mit dem theologischen Systeme, mit der barbarischen Sprache der Scholastiker; man zog die Systeme der alten Philosophen wieder hervor und suchte sie zu erneuern; man fand die eigenen Erfahrungen und die neue Wissenschaft, welche in nicht-philosophischen Gebieten der Untersuchung sich ausgebildet hatte, unverträglich mit der Scholastik; man warf sich in den Skepticismus; man versuchte endlich eigene, doch noch sehr unausgebildete Systeme, welche der Natur und den Erfahrungen gemäßer wären, als jene dunkeln und spitzfindigen Ansichten. Dies sind revolutionäre, tumultuarische Bewegungen in der Wissenschaft, in welchen noch keine feste Ansicht, keine gleichmäßige Richtung, keine des Zieles sich bewußte Einheit des Willens liegt; nur

darin stimmen sie mit einander überein, daß sie die alte Form der Lehre stürzen wollen. An den philosophischen Bestrebungen dieser Zeit haben fast alle gebildete Völker des christlichen Europa Antheil, wenn auch in verschiedenem Grade; aber nicht bei allen Völkern schließt sich dieser Abschnitt ihrer Entwicklung zu derselben Zeit; denn bei einigen ist früher, bei andern später die scholastische Philosophie überwunden worden. In Deutschland z. B. geht diese Zeit bis tief in das 17. Jahrhundert hinein, während in England, Frankreich und selbst in Holland schon bedeutend früher eine selbstständige und systematische Richtung in der Philosophie sich ausgebildet hatte. In dieser Zeit ist das Volksthümliche noch sehr untergeordnet; man philosophirt meistentheils in lateinischer Sprache; die Prosa der neuern Sprachen ist noch wenig ausgebildet außer in Italien, welches jedoch nie auf die systematische Entwicklung der neuern Philosophie einen leitenden Einfluß ausgeübt hat.

Auf diesen Abschnitt folgt nun die Zeit der systematischen Entwicklung in der Philosophie, in welcher sich aber nicht sogleich der volksthümliche Charakter hervorhob. Denn da die wissenschaftliche Bildung der neuern Völker an die alte Litteratur sich angeschlossen hatte und besonders an der Ausbildung der Mathematik und der empirischen Physik, zweier ganz allgemeiner Elemente der Wissenschaft, zum Bewußtseyn ihrer Selbstständigkeit gekommen war, so war nicht zu erwarten, daß sie sogleich volksthümlich werden würde. Dieser systematischen Entwicklung der neuern Philosophie, in welcher das Volksthümliche noch wenig hervortritt, möchten wir einen zweiten Abschnitt zu eigen geben. Es hatte sich jetzt unter den neuen Völkern ein gelehrter Stand gebildet, noch bedeutend abgesondert von den übrigen Theilen des Volkes, eine etwas anders gewendete Fortsetzung des Clerus, wie er im Mittelalter gewesen war. Dieser gelehrte Stand fußte auf der Kenntniß der alten Sprachen und der alten Wissen-

schaften; die unter ihm eingeleitete Ueberlieferung schied sich von dem übrigen Volksleben durch den Gebrauch der lateinischen, zuweilen auch einer andern fremden Sprache, welche in ihm eine allgemeine Geltung erhalten hatte; dadurch hing er durch ganz Europa zusammen. Es war natürlich, daß dieser gelehrten Bildung, sobald sie eine selbstständige Richtung gewonnen hatte, auch eine eigene Philosophie sich anschloß, und so finden wir sie philosophirend über alle Völker Europa's, welche an der Philosophie Theil nahmen, über Engländer, Franzosen, Holländer und Deutsche, verbreitet. Wir rechnen zu den gelehrten Philosophen dieses Abschnittes unter den Engländern Baco und Hobbes, unter den Franzosen Gassendi, Cartesius, Malebranche, unter den Holländern Geulinx und Spinoza, unter den Deutschen vornehmlich Leibnitz und Wolff. Wenn auch einige dieser Männer in ihren philosophischen Schriften zuweilen oder großentheils ihrer Muttersprache sich bedient haben, ihre Wirkung war doch meistens auf den gesammten Körper der europäischen Gelehrten berechnet. Die rationalistische, sowie die sensualistische Richtung in der Philosophie findet sich unter den gelehrten Philosophen repräsentirt, doch kann man wohl sagen, daß die rationalistische das Uebergewicht hat. So findet sich hier auch eine starke Vorliebe für das Theoretische, wiewohl das Praktische nur bei wenigen Philosophen ganz fehlt, meistens aber vom Theoretischen beherrscht wird; eine eigentliche Absonderung des Praktischen vom Theoretischen zeigt sich bei keinem bedeutenden Philosophen dieses Abschnitts.

Die Gelehrsamkeit der Neuern sollte nun aber bald nach einer allgemeinern Verbreitung unter den Bildungsfähigen der neuern Völker streben und sie fing daher immer mehr an, der Muttersprachen sich zu bedienen und zuletzt fast ausschließlich in denselben sich mitzutheilen. Daher schied sich nun auch die Nationalphilosophie von der

gelehrten, so daß die letztere zwar zum Theil noch neben der erstern fortbestand, aber doch allmählig mehr und mehr verschwand. Eine Nationalphilosophie aber hat sich zuerst unter den Engländern gebildet. In ihr sonderten sich die sensualistische und die rationalistische Richtung von einander ab, so daß die erstere vorherrschend mit dem Theoretischen, die andere mit dem Praktischen sich beschäftigte. Locke, Berkeley, Hume bilden eine zusammenhangende Reihe in der Entwicklung sensualistischer Denkart. Einigermaßen hängt ihre Philosophie wohl mit den frühern sensualistischen Bestrebungen der gelehrten Schule zusammen, einigermaßen steht sie auch in Wechselwirkung mit den rationalistischen Bestrebungen derselben Schule, doch wird dadurch der wesentliche Gang ihrer Entwicklung nicht bestimmt. Wenn man nun sagen kann, daß in dieser Richtung das sensualistische Princip zu einem hohen Grade des Bewußtseyns über sein Ziel sich ausbildete, so gilt dies nicht in demselben Grade von der rationalistischen Richtung der englischen Philosophie, in welcher Shaftesbury und die von ihm abhängigen Moralisten, neuerlich gewöhnlich die Schottische Schule genannt, sich bewegen. Das Uebergewicht ist hier offenbar auf der Seite des Sensualismus.

In einem noch stärkern Grade zeigte sich dies in der französischen Philosophie. Diese, weniger durch Locke als durch die Richtung der neuern Wissenschaft überhaupt angeregt, nahm sogleich eine entschiedene sensualistische Richtung und wenn wir die populären Versuche, welche sich für Philosophie ausgaben, nicht zählen, so haben wir nur zwei Hauptschattirungen des Sensualismus in ihr zu unterscheiden. Die eine, welche am besten Condillac bezeichnet, neigte sich zu einer rein subjectiven Auffassung der Wissenschaft und zum Skepticismus, die andere, welche am entschiedensten in dem Système de la Nature hervortritt, geht wesentlich auf eine sensualistische Naturlehre,

auf Materialismus und Atomismus aus, von dieser Seite faßt sie auch das Moralische in das Auge, welches ganz wie das Natürliche behandelt wird. So bildet sich ein sinnlicher Egoismus in dieser entarteten Philosophie aus. Es ist nur ein geringer und wenig ausgebildeter Widerspruch gegen diese einseitigen, ja sophistischen Richtungen unter den Franzosen bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts zu bemerken. Unter den Deutschen hat sich in dem Zeitraume, von welchem wir hier reden, keine volksthümliche Philosophie ausgebildet. Ihre Litteratur ist überhaupt zu dieser Zeit meistens noch von der ausländischen oder von der gelehrten Philosophie abhängig; aus diesen verschiedenartigen Einflüssen bildet sich beim Beginn unserer neuesten Litteratur nur ein schwankender Eklekticismus.

Wir haben bei Schilderung und Abgrenzung des zweiten Zeitraums der christlichen Philosophie vorausgesetzt, daß wir jetzt schon in einer dritten Periode leben. Daß wir dies annehmen mußten, vorausgesetzt, daß wir die zweite Periode richtig charakterisirt haben, dies läßt sich in Kurzem deutlich machen. Denn wenn wir die zweite Periode als in einer einseitig weltlichen Richtung begriffen uns denken, so müssen wir selbst schon von dieser Einseitigkeit uns befreit haben. Ständen wir selbst noch in der einseitigen Richtung, wir würden sie nicht für einseitig halten können. Noch in andern Zeichen kann man Bestätigung dieser Ansicht finden. Unverkennbar ist es, wie die neuere Litteratur in parteiischer Verachtung dessen, was im Mittelalter galt, sich ausgeschüttet hat; die neueste Zeit dagegen hat das Mittelalter billiger zu beurtheilen angefangen; es hat sogar Stimmen gegeben, welche nicht weniger parteiisch für das Mittelalter sich aussprachen, und diese mögen denn wohl den übrigen Stimmen, welche noch mit dem alten Hasse das Mittelalter verfolgen, billiger Weise das Gleichgewicht halten. Es scheint uns klar,

daß man nach einem mittlern Wege strebt. Das Aeußerste in der weltlichen Richtung der Philosophie ist vorhanden gewesen; es hat sich nicht halten können; wir Deutsche haben mit Unwillen die oberflächliche Anmaaßung der französischen Philosophie verworfen; selbst die jetzt lebenden Franzosen haben sich allmählig von ihr abgewendet. Vor Allem ist zu bemerken, daß man jetzt wieder dem Religiösen sich zugewendet hat, nachdem eine lange Zeit im Leben, in der Geschichte und in den Naturwissenschaften Gleichgültigkeit oder Abneigung dagegen sich geäußert hatte. Wir finden, daß die Philosophie in der neuern Zeit alle die Stellungen zur Theologie eingenommen hat, welche in ihrer weltlichen Richtung möglich sind. Man kann nemlich drei Stellungen solcher Art sich denken; entweder kann die Philosophie sich gleichgültig verhalten gegen die Theologie, als wenn jene mit dieser gar nichts zu schaffen und keine Rücksicht auf sie zu nehmen hätte, dies ist der theologische Indifferentismus, oder man kann die theologischen Ideen als Vorurtheile bestreiten, dahin geht die Polemik der Freidenker, oder man kann endlich die theologischen Lehren als Erzeugnisse der denkenden Vernunft ansehen, über welche der Philosophie, nicht der Theologie das Urtheil zustehe, dies tritt in den Richtungen hervor, welche man mit dem Namen des Naturalismus oder auch wohl des Rationalismus bezeichnet hat. Wenn nun alle diese Stellungen der Philosophie zur Religion und zur Theologie versucht worden sind oder auch wohl noch jetzt als Ueberbleibsel der alten Zeit versucht werden, keine aber über das Verhältniß der Philosophie zur Religion befriedigt hat, so läßt sich erwarten, daß die Philosophie jetzt entweder im Begriff ist, eine andere Stellung zur Religion zu suchen oder auch eine solche schon gefunden hat, und dies wird sie denn auf jeden Fall in die theologische Richtung ziehen müssen.

Glauben wir nun hierdurch uns darüber rechtfertigen

zu können, daß wir eine dritte Periode in der Geschichte der christlichen Philosophie als begonnen voraussetzen, so werden wir über den Charakter derselben nicht zweifelhaft seyn können. Auf jeden Fall wird von ihr angenommen werden müssen, daß sie in dem Bestreben begriffen sey, die Einseitigkeiten der beiden ersten Perioden auszugleichen und ein Mittel zu finden, die vorherrschend theologische und die vorherrschend weltliche Richtung in der Philosophie mit einander zu vereinen. Sollte sie auch hierbei nicht sogleich die richtige Mitte treffen, auf jeden Fall wird sie relativ gegen die frühern Perioden als weniger einseitig zu betrachten seyn. Wir verhehlen uns nicht, daß wir bei diesem günstigen Urtheile über die Philosophie unserer Zeit in Gefahr sind, für uns selbst Partei zu nehmen, aber dies ist eine allgemeine Gefahr, welcher ein jeder sich unterziehen muß, der von seinem Standpunkte aus die Dinge und seine Verhältnisse zu ihnen beurtheilen will.

Je mehr wir aber selbst noch in die neueste Richtung der Philosophie verflochten sind, um so mehr möchten wir nach einer sichern Probe suchen, an welcher sich etwas über den Beginn derselben festsetzen ließe. Wir haben früher angedeutet, daß die Entwicklung der eigenthümlich deutschen Philosophie außerhalb des Kreises der zweiten Periode falle, und in dieser Vermuthung bestätigt es uns, daß unter keinem der neuern Völker wir in der Zeit des letzten halben Jahrhunderts eine so eifrige und ganz neue Bahnen versuchende Bemühung um die Philosophie finden. Aber freilich wir sind auch für das Deutsche, nicht blos für unsere Zeit parteiisch. Um so größere Ursache haben wir, uns Rechenschaft über die Gründe abzulegen, warum wir von dem Beginn der eigenthümlich deutschen Philosophie an einen Umschwung der christlichen Philosophie berechnen.

Wenn man eine andere Stellung der Philosophie zur Religion finden sollte, so mußte dies von Seiten der Philo-

sophie durch eine Untersuchung des ganzen Gebietes menschlicher Wissenschaft eingeleitet werden. Denn es kam hierbei darauf an, zu zeigen, was der menschlichen Wissenschaft gebühre und was der Offenbarung oder sonst den religiösen Regungen der menschlichen Seele. Es mußte nachgewiesen werden, wie weit die Wissenschaft mit dem, was als göttliche Offenbarung sich ankündigte, in Uebereinstimmung stehe und wo etwa ein Bedürfniß der Wissenschaft anzuerkennen sey, wodurch dem religiösen Glauben eine sichere und unabhängige Stellung der menschlichen Wissenschaft gegenüber ausgemittelt werden könne. Wir meinen nicht eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, wie Locke sie angestellt hatte. Denn dies Unternehmen hatte es in der That nur mit der Erscheinung der Wissenschaft, nicht aber mit den Gründen derselben zu thun, weil dabei die Voraussetzung zum Grunde liegt, daß es in der Wissenschaft nur auf das Material der Erkenntniß ankomme, nicht aber auf die Form, in welche die Vernunft die Elemente unseres Denkens bringt, und weil selbst die Frage nach der Bedeutung des Materials abgelehnt wird, indem die Evidenz der Sinne zuletzt alle Zweifel niederschlagen soll. Eine solche Untersuchung der Erscheinungen der Wissenschaft konnte das nicht leisten, was zu dem angegebenen Zwecke zu leisten war; sie konnte weder die Vermischung der religiösen Regungen mit der Philosophie bekämpfen, weil in der Erscheinung nothwendig mit der Wissenschaft fremdartige Elemente sich mischen, noch konnte sie die Freigeister gründlich widerlegen, weil sie ebenso wie diese die formende Kraft der Vernunft verkannte, noch konnte sie die Gleichgültigkeit gegen das Religiöse beschämen, weil bei einer Betrachtung der Wissenschaft, wie sie erscheint, zwar ihre gegenwärtigen Bedürfnisse zur Sprache kommen können, nicht aber die Nothwendigkeit derselben für alle Zeiten. Man mußte auf die letzten Gründe der Wissenschaft in der Vernunft zurück-

gehen, wenn man sowohl Verwandtschaft als Verschiedenheit der Philosophie und der Religion finden wollte.

Es ist das Verdienst Kant's, dies unternommen und zuerst in einem bedeutenden Umfange und in einem wahrhaft wissenschaftlichen Geiste ausgeführt zu haben. So wie einst Sokrates eine neue Entwicklung der Philosophie eingeleitet hatte, indem er die ihm vorliegenden Meinungen von Seiten der nothwendigen wissenschaftlichen Form prüfte, in welcher sie im Begriff sich darstellen sollen, so ging auch Kant auf eine solche Prüfung der vorhandenen Lehren ein von Seiten der Form des Urtheils, und der Erfolg war hier derselbe wie dort, eine Forschung über die Gründe der Wissenschaft, wie dieselben in der gestaltenden Thätigkeit der Vernunft liegen. In beiden Fällen äußerten sich diese Untersuchungen auf der neu ergriffenen Bahn anfangs auf eine überwiegend skeptische Weise, und wir können dies nicht anders als natürlich finden. Kant besonders fand eine große Masse von Meinungen in der Philosophie und eine eklektische Verwirrung hierüber unter den Deutschen vor; wollte er dagegen auch nur den deutschen Charakter in der Philosophie geltend machen, so mußte er eine entsprechende Masse des Polemischen jener Masse der Meinungen entgegensetzen. Darum setzt sich der größte Theil seiner Kritik aus Forschungen in skeptischem Sinne zusammen. Dem Dogmatismus der gelehrten Schule stellt er seine Kritik aus dem Gesichtspunkte des Transscendentalen entgegen; gegen den skeptischen Sensualismus der Engländer und der Franzosen macht er die allgemeinen Kategorien des Verstandes geltend; in der Betrachtung der Natur geht er fast nur darauf aus, dem Materialismus und dem mechanischen Atomismus der neuern Physik die ersten Grundsätze einer dynamischen Naturlehre entgegenzustellen, und sein nakter Formalismus in der Moral ist nur aus dem Widerwillen gegen den Eudämonismus zu erklären, wie sich derselbe in der Gefühlstheorie

der Engländer und in dem Egoismus der Franzosen geäußert hatte. Indem seine Lehre in diesen polemischen Richtungen sich ausbildete, ist sie von theoretischer Seite fast ganz negativ geworden und läßt den Raum für das Positive übrig. Einen Blick in diesen Raum will er uns aber verstatten, indem er die praktischen Bedürfnisse der Vernunft berücksichtigt. Nun sieht wohl ein jeder, wie eben das Interesse für das Praktische ihn beherrscht, wie es ihn auffordert, das Transscendentale, den Grund der Erscheinungen, das, was wahrer ist, als diese sinnliche Welt, anzuerkennen und bald zum Ziel, bald zur Voraussetzung seiner Untersuchungen zu machen. Das Primat der praktischen Vernunft, es ist wahr, ist eine seltsame Einseitigkeit; es ist aber doch ein schöner Ausdruck deutscher Gesinnung und überdies eine nothwendige Gegenwirkung in dem Umschwunge der Zeit. Auch hierin ist Kant dem Sokrates zu vergleichen. Beide in Zeiten lebend, in welchen durch den Zweifel und durch sophistische Künste das heiligste und fast jedes höhere Interesse der Menschheit wankend und Gegenstand des Spottes geworden war, sie besannen sich darauf und führten Andere zu dieser Besinnung, daß dem Menschen das Bewußtseyn seiner sittlichen Bestimmung der feststehende Mittelpunkt seines Lebens seyn solle. Wie hierdurch Kant dem religiösen Interesse förderlich wurde, bedarf wohl keiner weitern Auseinandersetzung. Es waren ja die Lehren von Gott, von der Unsterblichkeit und von der Freiheit des Menschen, welche er von seinem praktischen Standpunkte aus zu begründen suchte, und daß hierin die eigentliche Kraft seiner Philosophie lag, dies scheint durch die bisherige Entwicklung der deutschen Philosophie bewiesen zu werden, welche eben nur diesen Theil der Kantischen Lehre mit Vorliebe ergriff und weiter ausbildete und dadurch dann auch weit über den Kreis der Untersuchung hinausgeführt wurde, welchen die Kantische Kritik in ihrem theo-

retischen Skepticismus der Wissenschaft abgesteckt haben wollte.

Stellen wir nun hiermit Kant an die Spitze der deutschen und überhaupt der neuesten Philosophie, so meinen wir doch keinesweges, daß er allein der Begründer einer solchen gewesen. Es geschah in einem viel größeren Kreise der Umwandlung unserer geistigen Bestrebungen, daß wir zu dieser neuen Richtung in der Philosophie gekommen sind, als daß ein Mann allein in dieselbe uns zu bringen vermocht hätte. Unverkennbar ist es, daß bereits in der Mitte des vorigen Jahrhunderts alle Vorbereitungen getroffen waren, aus welchen die neue Entwicklung der deutschen Litteratur hervorgehen sollte. Eine solche aber konnte in der Zeit wissenschaftlichen Strebens, in welchem die neuern Völker überhaupt sind, nicht ohne entsprechende Entwicklung der Philosophie bleiben, es war vielmehr vorauszusehen, daß bald der Neigung zur Poesie, welche in jeder Litteratur der Neigung zur Philosophie vorauszugehen pflegt, diese letztere folgen werde. Dies war um so mehr zu erwarten, je mehr überdies unter den Deutschen bereits Kenntnisse und Forschungsgeist, wenn auch nicht in einem eigenthümlich deutschen Sinne, verbreitet waren. Die Philosophie hatte nachgerade deutsch zu reden gelernt; sie gebrauchte diese Sprache schon mit ziemlicher Fertigkeit; es mußte dadurch auch der Geist derer in die Philosophie kommen, welche diese Sprache ausgebildet hatten. Nun wollen wir zwar nicht behaupten, daß sogleich mit dem Gebrauche der deutschen Sprache für die Darstellung der Philosophie auch eine eigenthümlich deutsche Philosophie sich ausgebildet habe; sondern es ging wie in der übrigen Litteratur, so auch in der philosophischen, man ahmte den Alten, man ahmte den Fremden nach; aber bald mußte aus der Uebung in der Nachahmung der Geist selbstständiger Forschung erwachsen. Und in der That finden wir, daß noch vor der Zeit, in welcher die Wirk-

samkeit Kant's für die Ausbildung der deutschen Philosophie sich entschied, also in der Zeit, als noch die eklektische Nachahmung in der deutschen Philosophie herrschte, Stimmen sich erhoben, welche einen selbstständigen Weg in der Philosophie verfolgten oder andeuteten. Nur zwei Männer will ich nennen, Lessing und Herder, beide zwar jünger als Kant, aber von einer frühern Wirksamkeit als dieser auf die Litteratur ihres Volkes. Sie haben beide nicht wenig auf die Bildung des philosophischen Geistes bei uns eingewirkt. Mit ihnen erwähne ich noch einen dritten, Jacobi, der zwar mit seinen philosophischen Werken erst hervortrat, als Kant schon durch seine Kritik der reinen Vernunft eine neue Entwicklung der Philosophie eingeleitet hatte, der aber doch auch seinen selbstständigen Antheil an der ersten philosophischen Bildung unseres Volkes hat.

Von wie verschiedener Art nun auch diese vier Männer waren, so kann man doch in ihrer philosophischen Wirksamkeit einiges Gemeinsame entdecken, und ich glaube nicht zu irren, wenn ich den Mittelpunkt desselben darin finde, daß sie im Gegensatz gegen die frühere weltliche Richtung in der Philosophie dem religiösen Interesse und den theologischen Ideen sich zuwendeten. Zwar hat man vielleicht nicht Unrecht, wenn man, wie gewöhnlich, meint, daß sie alle oder daß wenigstens die meisten von ihnen die christliche Offenbarung mehr geschont als anerkannt haben, aber doch haben sie auch ihr wesentliche Dienste geleistet, indem sie das religiöse Interesse überhaupt gegen das rein wissenschaftliche zu behaupten suchten. In der weltlichen Richtung der Philosophie hatte man sich allmählig mehr und mehr in der Ansicht befestigt, daß in der Wissenschaft und in dem menschlichen Leben überhaupt nichts anderes anzuerkennen sey als nur die ordnende Thätigkeit des Verstandes in ihrer unmittelbaren Beziehung auf das Sinnliche oder auf die anschaulichen That-

sachen der Erfahrung; was sonst noch im Menschen seyn möchte, das strebte man dem Verstande soviel als möglich unterzuordnen; selbst der Wille sollte dem Verstande gehorchen; das höhere Gefühl, das Herz oder Gemüth des Menschen, kam nur in einigen untergeordneten Beziehungen in Betrachtung. Bei dieser Denkweise war es natürlich, daß man die Religion zu vernachlässigen, zu verachten oder nur als eine Art des Denkens zu behandeln angefangen hatte. Nun aber finden wir, daß jene vier Männer eine ganz entgegengesetzte Richtung einschlugen und bald dem praktischen, bald dem Gemüthsleben der Vernunft entweder geradezu vor dem verständigen Denken, welches nicht selten von ihnen kalt und beschränkt gescholten wurde, den Vorzug gaben oder ihm doch eine Stelle neben der verständigen Einsicht zu sichern suchten. Dies ist nicht von allen der Religion unmittelbar zu Gute geschrieben worden. Herder und Jacobi haben es vielleicht am wenigsten gethan, obgleich sie gewiß mittelbar, selbst durch die mystische Form ihrer Aeußerungen der Religion Verehrung gewonnen haben. Lessing und Kant aber haben es nicht verschmäht, ihre philosophischen Ansichten auch auf die Religion anzuwenden und sogar mit der christlichen Religion in Verständniß zu setzen, jener, indem er sich zwar als einen entschiedenen Gegner der kirchlichen Dogmatik erwies, aber nur deswegen, weil er die Rechte des Gemüths in religiösen Angelegenheiten verfocht, und während er die Nothwendigkeit einer positiven Offenbarung als Grundlage für die praktische Entwicklung und für die verständige Einsicht des Menschen anerkannte, die Freiheit der Forschung durch keine für immer festgesetzte Formel geschmälert wissen wollte, dieser, indem er zwar allzu geneigt war, die Lehren der christlichen Religion den Lehren seiner Philosophie anzubequemen, aber doch das praktische Interesse und das praktische Bedürfniß der Religion zur Anerkenntniß bringen wollte.

In diesem Sinne ist nun auch die Entwicklung der deutschen Philosophie weiter fortgeschritten. Wir wissen, wie Fichte zu der Ausbildung seiner Philosophie kam, indem er den transscendentalen Theil der Kantischen Lehre weiter verfolgte und auf eine positivere Weise das zu entwickeln suchte, was Kant nur in ganz allgemeinen Formen als Forderung der Vernunft von praktischer Seite festgehalten hatte. Ueberdies findet sich bei ihm eine Richtung und Denkart, welche sehr an Lessing erinnert, der ihm in mancher Rücksicht ein Muster gewesen ist. Wir brauchen wohl kaum zu erwähnen, daß die Lehren Lessings über die Religion auch von andern Männern weiter ausgebildet worden sind. Auch Schelling hängt durch die Vorliebe für die Lehre Spinoza's mit Lessing einigermaaßen zusammen, in seinem Geiste und seiner Art hat er aber noch eine größere Aehnlichkeit mit Herder, dessen Vorstellungsweise wir zuweilen bis in die kleinern Einzelheiten herab bei ihm wiederfinden. Jacobi hat seine Ansichten selbst noch lange Zeit neben diesen Philosophen vertreten und auf die Denkweise der neuesten Zeit einen weit verbreiteten Einfluß ausgeübt. Man kann nicht verkennen, daß es ein Hauptgeschäft aller dieser neuern Lehren gewesen ist, das richtige Verhältniß der Philosophie zur Religion zu suchen und meistens auch nicht allein zur allgemeinen oder, wie man sie genannt hat, zur natürlichen Religion, sondern zu der bestimmten und entwickelten Form der Religion, zu welcher wir im Christenthume uns bekennen. Sollte dies Verhältniß nicht überall oder überall nicht gefunden worden seyn, so liegt der Grund vielleicht nur darin, daß unsere neueste Philosophie eine zu innige Verbindung mit der Religion überhaupt oder im besondern mit der christlichen Religion einzugehen oder gar die Religion in sich oder sich in die Religion aufzulösen gestrebt hat. Mag dem aber seyn wie ihm will, daß die Gleichgültigkeit, daß die Abneigung oder der Widerstreit

der Philosophie gegen die Religion aufgehört habe, dies werden nur wenige bezweifeln, und auf die lebendige Erfahrung, welche ein jeder von seiner Zeit hat, glauben wir uns mehr verlassen zu dürfen, als auf einige Andeutungen aus der neuesten Geschichte, wenn wir behaupten, daß wir nicht mehr in der Entwicklung der Philosophie leben, welche in der vorherrschend weltlichen Richtung sich bewegte.

Es kann wohl jetzt noch nicht unternommen werden, den Verlauf der neuesten Philosophie, sowie sie unter den Deutschen sich zu entwickeln begonnen hat, in bestimmte Glieder zu bringen. Auch von dem Zustande der Philosophie, in welchem wir uns so eben befinden, möchte es gerathen seyn, für das Erste zu schweigen. Denn wenn man nicht müßte, so würde man sich bei besonnenem Verstande gern enthalten, ein Urtheil sowohl über die Gegenwart, als über Dinge, welche so eben erst ihren Lauf begonnen, zu völligem Abschluß zu bringen. Wer möchte wohl gern über den Jüngling urtheilen, so lange er noch in der ersten Entwicklung ist, außer nur etwa soweit es die Richtung betrifft, welche er sichtbar schon genommen? Und die Hoffnung möchten wir uns doch nicht gern versagen, daß der Anlauf, welchen wir genommen haben, mit der Zeit ein befriedigenderes Ende finden werde. So gering denken wir nicht von uns und von unserer Wissenschaft, daß wir nicht noch hinlänglichen Stoff für entscheidendere Untersuchung in dieser und hinlängliche Kraft zur Untersuchung in uns finden sollten. Ueberdies scheint es uns, daß die Untersuchungen, welche bereits in der Philosophie in Gang gebracht worden sind, im Allgemeinen noch nicht den Einfluß gehabt haben, welchen sie verdienen. Sollen wir es sagen, wie wir es meinen, so möge uns die Aeußerung nicht misgedeutet werden, daß wir uns bisher noch in einer ziemlich tumultuarischen Gährung der Philosophie befunden haben möchten. Wir haben etwas Aehnliches beim Beginn der frühern Perioden

gefunden. Die skeptische Richtung Kant's, welche sich im entschiedenen Gegensatze gegen die frühern Formen der Philosophie oft sehr herbe äußerte, zeugt hiervon offenbar, und es kann uns nicht irren, daß Fichte und Schelling und ihre Freunde auf dogmatischere Weise sich aussprachen, denn dabei ist der herbe Gegensatz gegen die frühere Philosophie, gegen die gemeine Vorstellungsweise, gegen die Empirie und Geschichte, welche man beugt, weil man sie nicht brechen kann, immerfort geblieben; es ist nur eine andere Form der Polemik. Sind wir in einer solchen Gährung oder gehen wir eben erst aus ihr hervor, so muß man den Erfolg derselben abwarten, ehe man über die Bedeutung ihres Verlaufs und ihrer Elemente ein entschiedenes Urtheil abgiebt.

---

## 2.

# Ulrici Friderici Kopp

## epistola critica,

qua viro praeclaro Raoul-Rochette, Parisiensi, respondetur de inscriptione bilingui Cyrenaica, cuius fides impugnatur tam artis palaeographicae ope, quam ob dialectos orientales monstrose mixtas, ac sententias denique ipsas aetati parum consentaneas.

---

## Praefatio.

Causa cur mutuae, quae infra sequuntur, literae nunc demum compareant, ex ipsa Viri praeclari Raoul-Rochette epistola altera patebit, qua mihi interdixit, ne inscriptio-

nem, quam vere Cyrenaicam credebat, ederem, cuius scilicet edendae ius sibi soli competere putaverat. At vero octo iam annis interlapsis ne nunc quidem eam edidit, fortasse quod quae attuli argumenta firmiora esse sensit, quam ut solvere ea posset. Epistolam meam utrum cum Hamackero communicarit, nec ne, omnino ignoro: hoc tamen certum a doctissimo eo viro anno demum, postquam illam scripseram, inscriptionem editam esse, quam (v. Lettre à Raoul-Rochette sur une inscription en charactères Phéniciens et Grecs découverte (!) à Cyrène. 1825. p. 6.) diverso prorsus modo non solum legit, sed aliter etiam interpretatus est quam ego. Cuius viri amplam orientalium linguarum cognitionem quamvis multum absit, ut mihi tribuam; non possum tamen quin contendam melius a me inscriptionem et lectam et explicatam esse. Quod ne temere dixisse videar, ad peritiorum virorum iudicium summa quidem fiducia provocare licet, sicut e sequentibus patebit. Certe Hamacker pro arbitrio modo literas prorsus omisit, ut in secundo versu penultimam, modo uni eidemque diversam attribuit significationem, ut τῷ Resch, quod quidem in voce תורא recte Resch legit, in extrema autem perperam pro Daleth accepit: qui error eo gravior est, quo facilius Resch, Romanae R inversae forma praeditum, ab omnibus aliis potest discerni. Quid? quod statim ab initio nomen, quinque constans literis, constare quatuor ידוא vult.

Atque haec omnia nunc in memoriam revocavit amicissimus mihi Augustus Boeckhius, vir maioribus laudibus ornatus, quam ut eis aliquid a mea mediocritate accedere possit. In programmate enim, quod ad me transmisit, novissimo fabricam, ut ita dicam, detegit, in qua non Cyrenaica tantum inscriptio, sed aliae etiam effictae sunt. Minime tamen, quod (p. 11.) adstruxit, concedere ei possum, „nunc demum ex alphabeto a Fortia edito Cyrenaicam inscriptionem legi, erroresque refelli posse ab Hamackero et Gesenio commissos." Octo enim ante annos (anno ni-

mirum MDCCCXXIV) veram ego iam lectionem, ut nunc patebit, Lutetiam Parisiorum transmiseram; Gesenius autem (in comment. de inscriptione Phoenico-Graeca in Cyrenaica nuper reperta (?), cet. Hal. 1825) et Hamacker (Lettre à Raoul-Rochette) anno demum, qui sequebatur, de ea disputarunt.

Iam vero quum inter omnes, quos Cyrenaica inscriptio exercuit, interpretes nullus tam severe acerbeque palaeographica eius momenta in iudicium vocaverit, magisque fallaciam et fraudem in fingenda Phoenicum lingua commissas detexerit ac monstraverit, quam ego; spero fore, ut epistolam meam, quae controversiae, ob inscriptionem illam motae, non minimam continet partem, viri docti gratam mihi acceptamque ferant, utpote veram critices speciem prae se ferentem.

Primas nunc, quas hac de re accepi, ad verbum insero literas.

Monsieur,

J'aurois peut-être dû recourir à quelque ami commun pour Vous faire parvenir cette lettre d'un homme, qui n'a pas l'honneur d'être connu personnellement de Vous. Mais si c'est une indiscrétion que je commets en m'adressant directement à Vous sans intermédiaire et sans recommandation, veuillés, Monsieur, excuser cette liberté, et ne l'attribuer qu'au désir extrême, que j'ai de Vous témoigner ma haute considération pour Vos travaux. J'ai eu d'ailleurs, pour Vous en donner le témoignage, une occasion, que Vous ne me reprocherez pas d'avoir saisie. Notre Académie ayant reçu ces jours-ci d'un Architecte françois, établi à Malte, un fac simile d'une inscription bilingue trouvée à Cyrène et m'ayant chargé d'examiner ce monument, j'ai cru faire, Monsieur, une chose agréable pour Vous, et en même temps utile à la science, en Vous adressant une copie fidèle, et je Vous prié de vouloir bien m'en dire Votre avis.

Je crois, que l'inscription grecque, bien qu'écrite en boustrophedon et en caractères pour la plupart assez anciens, est au moins du Vᵉ siècle de notre ère. D'après les recherches, aux quelles je me suis déja livré à ce sujet, je la regarde comme un monument de ces sectes gnostiques, qui furent si repandues dans tout l'orient à cette époque, et qui fabriquèrent sous le nom de Zoroastre (le *Ζαράδης* de notre inscription) et de Pythagore (qualifié ici: *των ἱεροφαντων αριστος*) tant de livres où l'étrange doctrine de la communauté des biens et des femmes se trouvoit enseignée, comme sur cette inscription. Je crois de plus, que cette secte, à la quelle avoit bien pu appartenir ce Synesius, évêque demi-chrétien de Cyrène, qui florissoit à cette même époque, et dans les écrits du quel on trouve quelque analogie avec les formes de la diction employée dans notre inscription, je crois, dis-je, que cette secte auroit bien pu prendre naissance à une époque plus ancienne, probablement vers la LXXXVI olympiade, et de là viendroit, que la date de la 3e année de cette olympiade, marquée en tête de notre inscription, auroit servi comme d'ère, vraie ou supposée, à une association mystique formée à Cyrène, la quelle se seroit peu à peu convertie, par le progrès du tems, en une de ces sectes gnostiques, dont je parlois tout à l'heure. De là viendroit encore, que l'on auroit employé sur le monument les formes paléographiques, qui pourroient être réellement usitées à Cyrène vers la LXXXVIᵉ olympiade, et dont il étoit impossible, qu'il ne restât pas beaucoup de traces encore au Vᵉ ou VIᵉ siècle de notre ère.

Quant à l'inscription phénicienne, que je recommande spécialement, Monsieur, à Votre attention, il est facile de reconnoître au commencement de chacune des trois lignes, qui la composent, le mot Schalom, salut: mais le déchiffrement et l'explication du reste m'offrent encore plus d'une difficulté, que Vous leverés sans doute. Dans

tous les cas il me semble, que cette inscription n'a point de rapports avec la grecque; et c'est encore là un point, sur le quel je Vous serois bien obligé, de me dire Votre avis. Mr. Fr. Creuzer, à qui j'ai communiqué d'abord ce monument, est disposé à le regarder comme fabriqué, d'après quelques fautes ou quelques expressions modernes, dont je crois pouvoir donner une explication satisfaisante, et je ne désespère pas d'apprendre bientôt, que ce savant, après avoir connu mes raisons, aura changé d'idée. D'ailleurs, le caractère même de la personne, qui a envoyé ce monument à notre Académie, semble repousser un pareil soupçon; elle assure, qu'elle a le marbre original en sa possession; et la fraude, si elle existoit, seroit si facile à découvrir, que je ne vois pas trop, pourquoi et dans quel but un homme d'honneur consentiroit ainsi à se perdre de réputation.

Je serois bien charmé, Monsieur, que cette occasion pût devenir entre nous le motif d'une correspondance, qui ne pourroit que m'être infiniment avantageuse, et qu'il se présenta d'autres circonstances, où je pusse Vous prouver mieux encore tout le prix, que je mets à Vos travaux. J'ai remis à Mr. Treuttel et Wurtz un exemplaire de mes Lettres à Lord Aberdéen sur l'authenticité des inscriptions de Fourmont, comme un foible hommage de mon estime envers l'auteur des Bilder und Schriften der Vorzeit. Cet exemplaire Vous parviendra bientôt après ma lettre, et je souhaite vivement, qu'il puisse Vous offrir quelque intérêt. Si de Votre côté Vous croyez pouvoir disposer en ma faveur d'un exemplaire de Votre intéressant ouvrage, que je n'ai pu me procurer jusqu'ici et dont j'ai dû la communication à mon ami, Mr. Abel-Rémusat, je serois doublement flatté de le reçevoir de Votre propre main, et je Vous en aurois, comme de tout ce qui pourroit me venir de Vous, Monsieur, une reconnaissance infinie.

Veuillés reçevoir, Monsieur, avec mes nouvelles excuses pour toutes les libertés, que je prends vis à vis de Vous, l'expression de ma plus haute considération.

Raoul-Rochette,
Membre de l'Institut de France,
Conservateur du cabinet des Antiques de la Bibliothèque du Roi,
professeur d'Archéologie, etc. etc.

Paris,
Bibliothèque du roi
le 7 mars 1824.

P. S. La langue allemande m'est assez familière, pour qu'il me soit plus agréable de correspondre de cette manière avec l'auteur des Bilder und Schriften der Vorzeit. Il m'obligera donc doublement, s'il veut bien me faire l'honneur de s'en servir avec moi, surtout s'il a la bonté d'écrire en lettres latines.

Ad primas hasce literas quam rescripsi epistolam libenter omitto. Neque enim operae pretium est eam cum orbe erudito communicare. Nam praesertim in ea egi de Fourmontianarum inscriptionum fide, quas ille defendebat, ego fastidiebam. — Sequitur nunc altera docti Raoul-Rochette epistola.

Monsieur,

J'aurois dû répondre plutôt à la lettre tout à fait obligeante, que Vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, mais un petit dérangement, qui s'est fait dans ma santé, jointe à l'occupation, que m'a donnée tout récemment un cours d'Antiquités, que je viens d'ouvrir à la Bibliothèque, m'a empêché de remplir ce devoir aussi ponctuellement, que je l'aurois dû, et qu'il m'eût été agréable de le faire. Veuillés du moins agréer mes excuses de ce retard involontaire, et recevoir en même tems les remercimens, que je Vous dois pour Votre lettre.

Je suis faché, que Votre opinion s'éloigne de la mienne, au sujet de la sincérité de l'inscription Cyrénéenne. Mr. Creuzer m'avoit paru d'abord concevoir les mêmes

doutes; plus tard il a semblé aussi se rapprocher de mon sentiment, dans le quel je n'ai fait que me fortifier de plus en plus, et qui est: que cette double inscription est dûe à des sectaires juifs établis à Cyrène, vers le VI^e^ siècle de notre ère, et qui dans l'emploi des caractères phéniciens, aussi bien que dans celui des lettres grecques, auront cherché à simûler (nachahmen) l'antiquité. D'après cela je la regarde fermement comme un monument authentique, d'un genre de superstition et de supercherie, tout à fait particulier; et sans compter les preuves assez nombreuses, que je crois pouvoir alléguer à l'appui de cette opinion, je puis bien Vous dire, Monsieur, que j'ai trouvé une preuve tout à fait décisive, que cette inscription ne sauroit avoir été forgée par un faussaire moderne. Quelque soit au reste ma manière de voir à cet égard, je n'en suis que plus curieux et plus impatient de connoître les raisons, d'après les quelles Vous avés conçu une opinion contraire. Je n'en suis aussi que plus reconnaissant de la proposition, que Vous voulez bien me faire de m'adresser, sous la forme de lettre, en latin, Votre sentiment au sujet de l'inscription Cyrénéenne, et de manière, que je pusse insérer cette lettre à la suite de ma propre dissertation. J'accepte cette proposition avec beaucoup de joie; je Vous avouerai même, Monsieur, que toute autre manière de publier Vos observations à cet égard, m'eût tant soit peu affligé, attendu, que j'ai travaillé sur cette inscription, que je tiens à la publier le premier, que ma dissertation est près de paroître, et qu'en communiquant une copie à Mr. Creuzer et à Vous, Monsieur, ainsi qu'à quelques autres de mes amis d'Allemagne, je n'avois pas cru renoncer à la faculté de la publier. Il me sera donc bien agréable de recevoir la lettre, que Vous m'annoncés. Je Vous promets de l'imprimer très fidèlement, ainsi que des observations, que j'ai déja reçues sur le même sujet

de Mr. Hamaker, de Leyde, et dans la quelle il exprime une opinion differente. Je Vous demande seulement la permission d'user de la liberté, que Vous m'accordés d'opposer, s'il y a lieu, quelques raisons aux Votres, pour mettre le public éclairé à même de se prononcer, avec plus de connoissance de cause, entre deux opinions si opposées. Cette sorte de controverse ne peut que tourner à l'avantage de la science; et je ferai en sorte de ne pas détruire, par la forme, que je lui donnerai, l'idée favorable, que Vous avés de la critique française. Ainsi donc, Monsieur, je vais attendre bien impatiemment la lettre latine, que Vous m'avés fait l'honneur de me promettre; elle paroîtra comme appendice de ma dissertation; et je compte, d'après cela, que Vous n'avés pas bésoin de recourir à une autre voie pour la publication de Votre travail, qui, s'il paroissoit seul ou avant le mien, me priveroit, je le répète, d'un avantage, au quel j'avoue que je tiens beaucoup, celui de publier le premier le monument en question.

J'ai suspendu l'envoi, que je comptois Vous faire, Monsieur, de ma Lettre à Lord Aberdéen, puisque Vous connoissés déja cet ouvrage, et que Vous ne paroissés pas approuver l'opinion, que j'y ai soutenue. Je puis bien Vous assurer pourtant, que cette opinion est la seule, qui soit conforme à la vérité, et j'ai l'intime conviction, qu'elle finira par prévaloir. Fourmont étoit aussi incapable en 1732, de forger des inscriptions paléographiques, qu'il le fut jamais, lui et ses pareils, de comprendre de pareils monumens. Si Vous pouviez savoir jusqu'où alloit son ignorance, Vous seriez persuadé comme moi, que cet homme-là n'a pu rien inventer. Au surplus j'attends le livre de Mr. Boeckh; il m'a prévenu des attaques, qu'il doit livrer de nouveau à la mémoire de Fourmont, et de mon côté je me tiens prêt à lui repondre.

J'ai rempli Vos intentions, Monsieur, auprès de Mr. Champollion le jeune. Il vient de terminer un ouvrage

plus important et plus étendu, qui renferme sous le titre de Précis du système hiéroglyphique les résultats de toutes les découvertes, aux quelles il s'est livré jusqu'ici, pour arriver à l'interprétation des anciennes écritures de l'Egypte.

Cet ouvrage, qui n'est point encore publié, et que je ne connois que par extraits, ne sauroit manquer de se recommander puissamment à l'attention publique. La mort de Mr. Spohn m'a vivement affligé. J'étois en commerce de lettres avec lui, et je lui avois envoyé tout récemment des fac simile d'un papyrus égyptien grec du Cabinet du Roi. Je desirerois bien savoir, en quel état il a laissé ses travaux sur les Hiéroglyphes, et si l'on a l'espoir, que ses Manuscrits puissent être livrés prochainement au public.

Agréés, Monsieur, l'assurance de ma haute considération et de mon dévouement.

Raoul-Rochette.

Le 4. avril 1824.

Hisce literis acceptis criteria omnia diligentissime perquisivi, ut de fide inscriptionis aequum et iustum iudicium ferri possit. Quo quidem negotio absoluto diffusiorem eam quae sequitur epistolam, vel, si mavis, commentationem rescripsi.

---

## Viro clarissimo et doctissimo Raoul-Rochette Parisiensi.

Si qua unquam de exilitate virium mihi querendi causa fuit, hoc sane tempore, quo literis Tuis, Vir clarissime, perlectis sensi, plus esse in me voluntatis et studii, quam facultatis et ingenii, ad graviter et subtiliter de iis, quae ex me quaeris, respondendum. Non enim profecto ego is eram, qui de Phoeniciarum inscriptionum explicatione

consuli mereretur; non is, cuius de inscriptionis, a Te transmissae, indole et veritate iudicium Tibi alicuius momenti et ponderis esse posset. At vero iussisti, et Tuam de me opinionem ne prorsus fallere videar, iam dicto audientem me praebeo.

Inscriptionis exemplum, quod summa cura, ut ais, delineatum est, nescio quem horrorem primo iam adspectu mihi iniecit. Nec Tu, Vir praeclare, dissimulas, in Graeca monimenti parte quum dicendi genus, tum sententias minime respondere tempori in lapidis fronte notato, Olympiadi nimirum octogesimae sextae; quin omnia ista seculo potius post Christum natum sexto ipse tribuis. Atque ea etiam erant, quae Creuzerum, Virum doctissimum, quem popularem meum appellare mihi honori duco, impellerent, ut suspectum totum opus se habere Tibi significaret.

Sed acute respondes, fieri potuisse, ut gnosticorum quidam id fabricaverit, genusque scriptionis antiquum imitatus fuerit, apposita nota temporis, haud quidem, quo haec scripta essent, sed quo exorti dogmatis memoriam testaretur. — — Verum enim vero quamvis huic sententiae suffragari videatur nonnullorum opinio, Zoroastris scripta ab iisdem hominibus ficta fuisse (Hyde de rel. Pers. ed. I. p. 341. Meiners in bibl. phil. novae IV. p. 219); vix tamen a me impetrabis, ut credam sexti post Christum natum seculi, homines scripturam Phoeniciorum monimentorum, si qua eis in promtu fuerint, potuisse imitari. Quam, qui imitaturus est, ante omnia linguam intelligere debet. Praeterea primo iam seculo antiquata fuit prisca illa literarum forma, id quod ex numis (Bild. u. Schr. der Vorzeit II. 212) satis demonstrasse mihi videor. Neque omnino ante Vestrum Barthelemy et Swinton Anglum, qui uterque seculi praeteriti medio floruit, eruditorum quisquam obsoletas in Phoenicum inscriptionibus literas legere potuit.

Inniteris porro auctoritate eius, in cuius possessione iam marmor ipsum sit, viri probi et spectabilis, qui sane

non ausus fuerit inscriptionem fingere, multo etiam minus celeberrimae, quae Parisiis floret, academiae fucum facere. Concedo: nonne autem fieri potuit, possessor ille ipse ut deciperetur? perinde ac Fourmont, popularis Vester, quem imbecilliorem fuisse contenditis, quam ut inscriptiones Graecas fingere potuerit. Si quid video, caute Vobis procedendum et magis in istius monimenti historiam (quo pacto in architecti illius, quem laudas, manus venerit?) inquirendum est.

Quod autem supra scripsi, primum eius adspectum palaeographo fastidium adferre, id paucis nunc explanabo, a generalibus ad Phoeniciam inscriptionis partem transiturus, salvo tamen ubicunque meliori Tuo iudicio. Tota mihi quidem huius monimenti scriptura simulata et ficta esse videtur. Haud quidem me fugit, characteres, quos alioqui rotundos esse videmus, forma quadrata vel angulata in lapidibus, numis et omni dura materia comparere, quare excusatum etiam habemus artificem, qui Graecarum literarum Theta et Omicron, Phoeniciarum Daleth et Resch figuras angulatas in lapide inciderit. Quod autem a capitali, eaque faciliori τοῦ Y figura ad difficiliorem, quae in recentiori Coptorum scriptura usurpatur, deflexerit, huius rei causa afferri prorsus nulla potest. Aeque inconstans scriptor deprehenditur in fingendis variis literae Kappa figuris. Inepte etiam affectata est τοῦ Iota forma. Linea enim erecta duabus persecatur obliquis, quarum additarum causam ipsum, qui scripsit, ignorasse patet. Quippe quum ab initio rudes et inaequales fuerint literarum formae, id quod in Scipionum epitaphiis, senatus consulto de Bacchanalibus coërcendis, aliisque antiquissimis monimentis videre licet, deinde, ut aequali longitudine fierent, in superiori et inferiori cuiusque parte additae subtiles sunt lineae, quibus finirentur figurae. Quem quidem morem apud Romanos maxime circa Augusti tempora invaluisse observamus. In nostro autem lapide lineae illae alieno

prorsus loco et absque certo consilio principali characteri iunctae conspiciuntur.

Interpunctio tribus absoluta punctis (:) antiquissima quidem videri possit; sed interpungendi ratio illis sane temporibus, quibus inscriptio exarata fuit, prorsus aliena est, neque *ΚΑΙ* : *ΓΥΝΑΙΚΩΝ* quisquam illius aetatis hominum interpunxisset (Bild. u. Schr. II. 143).

Ecquis etiam causam perspexerit similitudinis inter Phoeniciarum quasdam et Graecarum literarum figuras? Haud quidem sum nescius seriori tempore in Phoenicum scripturam illatas fuisse peregrinas literas (l. c. p. 214); at vero hae semper eiusdem fuere potestatis, cuius Phoeniciae. In nostro contra monimento *τοῦ* Ypsilon et *τοῦ* Ain eadem est forma, quae *τοῦ* Omega et *τοῦ* Vau. Quae vero, quaeso, Ypsilon inter et Ain est cognatio? Omega autem pro Vau tum demum posuere Graeci, maxime Alexandrini, quum Hebraea verba Graecis literis scribere inciperent; atque id pronuntiationis causa, non ob similitudinem, quae inter utramque literae formam intercesserit, factum esse nemo ignorat.

*Βουστροφηδὸν* veteres scripsisse inter omnes quidem constat: sed falsi interdum fuerunt, qui hunc scribendi modum imitari studerent. Ita in Fourmontianis me videre memini inscriptionem, cuius non versus, sed integra orationis membra, pluribus ex versibus composita, sinistrorsum et dextrorsum scripta alternant. Singulorum versuum quidem variatae directionis causa nullo negotio perspicitur, nequaquam vero integrorum orationis membrorum. Mirum quoque in nostro marmore videtur primum versum Phoeniciis, secundum Graecis literis scriptum, et huic subiectos tres versus iterum Phoeniciis exaratos esse, finem denique inscriptioni facere Graecam inscriptionem, ita ut non tantum in versibus, sed in alternato etiam literarum genere bustrophaedon illud affectasse falsarius videatur.

Mira denique imago est in lapide superiori loco incisa. Nec facile quisquam divinaverit causam, cur ista inscriptioni addita sit. Nota quidem Cyrenensium aurigandi peritia (Max. Tyrius Diss. 22, 2. p. 440 Reisk.), siquidem equorum nutrix Cyrene (Strabo 17. p. 837. Casaub.); sed currus, qui hic repraesentatur non equis iunctus, sed anguibus, manifesto est Cereris, quem deinde haec dea Triptolemo, ut quam celerrime proveheretur, concessit (v. Montf. antiqu. explic. I. tab. 39. 40. 45.). Quid vero, quaeso, Triptolemo Cererive cum Pythagora et Zoroastre, cum haeresiarchis, vel, ut aiunt, gnosticis? Restat ut suspicemur nugatorem ad nomen, quod Cerene forsan pronuntiarit, siquidem recentius nomen *Καιρουαν* sonat (v. annotat. ad Steph. Byz. h. v.), respexisse, idque a Cerere deduxisse, quamvis hoc deae nomen Graecum nunquam fuerit, et Cyrenaica regio minime ab illa, sed a Cyrene, vel amni vel fonte, vel Hypsei filia (Diodor. 4, 81) nomen invenerit. Alii quidem Eleusinia mysteria hic significari putant: sed scrupulum movet, quod in genuinis monimentis (Montfauc. l. c. p. 87) mysteria illa per Cererem in lapide sedentem notantur, neutiquam autem per deam curru vectam, multo etiam minus per currum solum!

In extremo notissimum conspicitur serpentis symbolum, in gyrum adacti et caudam mordentis. Sed valde ridiculus apparet locus, quo incisum est. Scilicet sigillum imitari nugator voluit, quo confirmarentur omnia supra scripta, quemadmodum in chartis hoc fieri solet.

Sed tempus est, ut ad eam inscriptionis partem transeamus, quam Phoeniciam appellas. A literarum quidem forma tribuis ei hoc nomen: at vero lingua ipsa toto, ut aiunt, coelo differt a Phoenicia, ita ut rabbinorum potius aut Samaritanorum aliquis verba dictasse videatur, a quibus Arabicas etiam voces suis immixtas esse saepenumero videmus.

Primum versum, aut, si mavis, supra scriptum verbum haud dubius Iehova interpretor. Cuius literas si pro Phoe-

niciis acceperis, hae sunt יהועא; si pro Graecis Phoeniciisque mixtis, יה'ΩΥא. Et hoc quidem modo scriptorem nugatum esse, non illud voluisse, mihi est persuasum. Quae quidem nominis scriptio non nisi Masoretharum lectionem sapit, et puncta a nomine Adonai mutuata prodit. Nemo unquam ante Masorethas illud nomen pronuntiavit Iehova. Samaritani Iave dicunt. Omnes patres ecclesiae, Irenaeus, Clemens, Origenes, Eusebius, Epiphanius, Theodoretus, Hebraeum יהוה Graecis literis plerumque *ΙΑΩ* reddunt; et concinunt cum eis profani scriptores, Diodorus aliique. Ipsorum etiam gnosticorum turba semper *ΙΑΩ* scribit, id quod omnes gemmae (sive iure, sive falso) iis adscriptae testantur. Graeca litera Υ, quae apud nostrum in illo nomine vice Romanae V fungi videtur, tempus prodit, quo Graeci suis literis Romana verba et nomina scribere conati sunt. Ita primum *ΣΕΟΥΕΡΟΣ*, deinde *ΣΕΥΕΡΟΣ* scripserunt.

Interpositam, Graeco quidem sermone, temporis notam a) iam sequuntur tres hi versus Phoeniciis literis exarati:

שלום· שירכא· מאסדאקא· זאיך
שלום סדאקא· מאתורא· הסגד
שלום· תורא· מאשאלום· אסגר

Quorum interpretationem antequam Tibi, Vir amplissime, examinandam proponam, opus esse videtur, ut quarundam literarum lectionem aptis rationibus confirmem, siquidem reliquas ex lectione ipsa agniturus es.

Illius quidem, quae quarta a versus primi fine est, vis et potestas divinando magis, quam legendo intelligi potest. Equidem, cuiuslibet iudicio salvo, Sain posui. Cuius Phoenicii characteris pars est linea parva et curvata (l. 266), quae eadem a nostro scriptore ultra modum producta esse videtur. Attamen qui primus huius literae for-

---

a) Et ex hac etiam patere adulterinam esse inscriptionem, egregie nunc docuit Boeckh (in programm. supra laudato p. 10).

mam nobiscum communicavit, Akerblad suae delineationis fidem ipse postea infregit, aliam obscuriorem etiam formam substituens. Nihilo tamen minus salva manet similis Syriaca, quae Christianis, Sancti Thomae cognomine notis, usitata fuit (II. 368).

Litera Daleth, capite aperto (p. 102 f.), et Resch, Romanam R imitans (214), recentioris formae, quam reliquarum plurimae, esse videatur.

*Τοῦ* Iod figura Hebraeo characteri, qui in nummis adparet, similior est, quam Phoenicio; ad quem, quae in nostro lapide litera He est, propius accedit.

Neque mireris, me duas, diversas quidem, figuras nihilominus Mem legere. Auctor enim altera forma literam ט, altera finalem ם adumbrare voluit: quae tamen distinctio in nullo Phoenicum monimento observatur, nec observari potest, quum utraque figura ex uno eodemque charactere profluxerit, et eo tantum illae differant, quod alia maiori, alia minori diligentia exarata sit (p. 212. 217). Finalem igitur formam qui ficturus erat, profecto non eam eligere debebat, quae omnibus numeris absoluta esset, sed alteram oscitanter factam. Etenim finalium literarum formas a festinantis calami ductu originem duxisse olim (l. c. p. 137) perspicue ostendisse mihi videor. *Τοῦ* Schin denique figura Aramaeae est similior, quam Phoeniciae (p. 397).

Quid multa? additis ceteris literis, omnibusque perlustratis, hanc ipsam scripturam e variis formis, quae diversis temporibus usurpatae fuere, compilatam esse facile is videbit, qui non gravatus fuerit comparare eam cum alphabetis a me loco citato (p. 157. 212. 215) editis.

Graeca inscriptio, multo Phoenicia amplior, ita est legenda: „*η πασων. ουσιων και. γυναικων κοινοτης πηγη της θειας εστι δικαιοσυνης ειρηνη τε τελεια τοις του τυφλου οχλου εκλεκτοις αγαθοις ανδρασιν ους, ζαραδης τε και πυθαγορας των ιεροφαντων αριστοι κοινη συμ-*

βιώτων σύνιεντο." Haud difficulter duos hic pentametros agnoveris; primum:

πηγὴ τῆς θείας ἐστὶ δικαιοσύνης,

alterum:

ἐκλέκτοις ἀγαθοῖς ἀνδράσιν φῶς Ζαράδης.

Unde autem surrepti sint ignoro.

Interpunctionem quod attinet, duo observanda sunt, et ratio interpungendi, et signum, quo interpungatur. Illa quidem ad similitudinem inscriptionis Phoeniciae Oxfordiensis accedere videtur; sed a vera norma aberrat. In Oxfordiensi enim statum constructum numquam puncto turbari (l. c. I. p. 224.) observavi. Quare nostram potius cum Aethiopum et Samaritanorum interpungendi ratione compararem, nisi et hac recentiorem esse puncti in fine omnium versuum omissio argueret. Unde Romanorum potius morem sapit. Namque Aethiopes aeque ac Samaritani in fine etiam versuum puncta adponunt.

Signum interpunctionis .·., quo usus est noster, non solum in psalterio Vestro bibliothecae S. Germani notis Tironianis exarato, sed in Graecorum etiam Tachygraphorum notis, Hermogeni Vestro in margine adscriptis (Palaeogr. mea crit. I. 276. 450), videre licet. Utrobique tamen periodos claudit, quare ad verba separanda minus aptum videtur, nisi in nostro marmore id ab Arabibus arcessitum dixeris, in quorum Corani libris scriptis simile quoddam imperfectae tantum, sive minoris, distinctionis signum est.

Atque hactenus de literarum formis et interpunctione. Aeque corrupta orthographiae ratio est. Tres enim illos versus qui legerit, nullo negotio perspiciet, perversam rationem scribendi, minimeque Phoenicum esse, sed similiorem ei, qua et Samaritani et Sabaei usi sunt.

Quod autem Tibi videtur, Phoeniciis illis literis omnia alia contineri quam Graecis, huic ego opinioni indulgere nequeo. Verbosiorem quidem esse Graecam inscriptionem

nemo non videt; praeceptumque de mulierum communi inter viros usu, quod Epiphanis et Carpocratis fuit, cuiusque in Graeca inscriptionis parte mentio fit, item Zoroastris et Pythagorae nomina, quae in ea comparent, in Phoenicia eius parte minime leguntur; at vero illud Pythagoreum τὰ τῶν φίλων κοινά, nisi omnia me fallant, in verbis omnino inest.

Etenim Vos Parisii doctiores estis, quam ut barbaro scribendi generi, et mixtis in oratione tam variis dialectis adsueti ad eiusmodi monimenta explicanda accedere dignemini. Ego vero minus fastidiosis auribus praeditus, tribus praeterea mensibus continuis nil nisi eiusmodi verborum farraginem in gemmis insculptam legendo audacior inscriptionum interpres factus sum. Qua vero ipsa de causa ne Tu temere interpretationi meae fidem adhibeas, sed eam in iudicium censuramque iterum iterumque revoces quaeso. Meis enim ipse ingenii facultatibus diffido, haud ignarus, quam sit mihi ad interpretandas veterum linguas curta supellex.

Seposito nunc omni de fide monimenti iudicio, quid voluerit auctor tribus illis versibus divinandum est. Quos equidem, quo facilius si quid erraverim corrigi possim, retenta interpunctione verto:

„Integritas. communionis. quantam amicitiam. enutrivit
Integritas. amicitiae. quantum dogma. fulsit
Integritas. dogmatis. quantam salutem. effecit"

Iam vero singulorum verborum rationem me reddere par est.

Primum verbum, quod in fronte cuiusque versus שלמא legisti, et Salutem vertisti, Integritatem vel Perfectionem etiam vertere licet.

שירכא, a شِرْكَة in Chaldaicam formam translatum, de Communione, Consortio interpretandum esse mihi persuasi. Nec mirum, inscriptionis auctorem ad Arabicam dialectam confugisse, quum verbum, Communionem

significans, in ceteris vix ullum reperiret. In sacro enim codice prorsus alio sensu communio, maxime quod profanum est sonat: atque ex ipsorum rabbinorum corrupto verbo מגולה satis apparet, eos nequidquam quaesiisse Hebraeum vel Chaldaicum, quo communionem exprimerent. Integritas autem communionis idem notat, ac si dixeris „perfecta communio.” At erunt fortasse, qui mirentur, me priorum in quoque versu verborum statum constructum finxisse, quamvis puncto haec nomina ab eis, quae subsequuntur, separata sint. Verum enim vero, qui sic obloquuntur, vulgaribus tantum dialectis imbuti, ad Aethiopes (Ludolf gr. VI. 2. p. 127) et Samaritanos, qui pariter verba in statu constructo interpungunt, ablegandi sunt. Vulgarem autem dialectum missam faciat, necesse est, quisquis hanc inscriptionem est interpretaturus, simulac viderit, non solum vocales literas insertas, sed omnia etiam verba expressis punctis separata esse. Praeterea alio etiam argumento nitor. Quum enim auctor loco punctorum, a Masorethis additorum, vocalibus literis uteretur; illud שלום ter, prima syllaba correpta, scripsit, quod idem verbum postea שאלום reddidit. Hoc enim in statu absoluto esse voluit, illud in statu regiminis; quod regimen a Masorethis etiam per Scheva notatur, quum status absolutus Kamez habeat, pro quo literam א a nostro insertam esse videmus.

Quod deinde sequitur verbum מאזדקא qui audierit, cuiusque mentem occupatam tenuerint Graecae inscriptionis sententiae, ei primum sese obtrudet nomen proprium famosi Persarum heresiarchae Masdac, qui initio seculi sexti florens communem et bonorum et mulierum inter omnes usum iubebat (Hotting. hist. orient. 185. 187. Hyde l. c. c. 21. p. 28. Silv. de Sacy ant. Pers. 354). Sed protinus abiiciet hanc eius verbi interpretationem, quum cognitum habuerit, non solum primam syllabam מז in omnibus inscriptionis versibus augmentum verbi sim-

plicis esse, sed verum etiam illius hominis nomen مذبكا scribi, diversis omnino literis. Quod igitur variis verbis praefixum videmus Syrorum et Chaldaeorum מא, Arabum ما itemque Hebraeorum מה, pronomen est relativum, quod vertendum est „quam, quantopere" (Gen. 28, 17. Num. 24, 5. Ios. 22, 16. II. Sam. 6, 20. Ps. 8, 10. 15, 23 cet.). Idque hic a verbo, quod sequitur, non separatur puncto, quia per lineam Maccaph verbo, ad quod referendum est, iungi solet. Ceterum versio mea verbi סראקא literam quidem צ efflagitare videtur, quae hic legi nequit, nisi figuram prorsus inversam fingas: at satis frequens ista sibilantium confusio est, neque etymon spectabant indocti homines, sed solam pronuntiationem, eamque saepe corruptam. Ita et Arabes pro ص interdum س ponunt (Castell. 2476). Quin ex eorum etiam dialecto, a verbo صَدَقَ (tertiae coniugationis) huius vocis significationem peto, ut sit „amicitia."

זאין esse videtur Chaldaici זן „aluit, nutrivit" Pael, quapropter scriptor, ut τοῦ זַן Pathah exprimeret, א inseruit.

Priora secundi versus verba ad versum primum iam interpretatus sum, et ad verbum tertium חורא, quippe omnibus notum, nihil monendum restat, nisi quod sectae alicuius doctrina eo innui videatur.

הסער Aphel est verbi סער, „fulsit." Ita etiam in Chaldaicis V. T. libris pro א, quod peculiare illi est coniugationi, saepe ה, ex Hebraeorum Hiphil eo translatum, legimus.

Missis in tertio etiam versu prioribus verbis, videamus de eo quod sequitur שאלום, quod hoc loco „salutem" verti. Idem verbum ter quidem de „integritate" vel „perfectione" interpretatus eram. Si quis igitur hic quoque pro „salute" maluerit „perfectionem" ponere, idem erit: e statu enim perfecto pariter ac pacato (Lucret. 1, 58)

beatitudo fluit. Quodsi in versione nostra sententiae non satis aptae videantur, sane Latino id tribuendum est sermoni, cui non ubique genius linguae Hebraeae respondet.

אסער, Aphel verbi סער, Syris et Chaldaeis est „visitare, curare, facere": סערא „effector." Samaritanis סער „curator": Arabibus سعر „occasionem praebuit." Haud igitur dubitavi illud vertere „effecit."

Expositas nunc habes interpretationis meae rationes; in quibus si quid est, quod versioni fidem conciliare valeat, utique membrorum nexus et in unoquoque versu similis sententiae positio illam confirmare videntur. Quae mecum reputanti iam in mentem venit, fortasse aliquid poëtici verbis illis inesse. Haud tamen video, cui generi poëseos adscribi possit. Non enim Hebraeorum more eadem sententia, aliter adumbrata, iteratur; sed idem verbum resumitur, eoque sententia sententiae iungitur. Neque auctor Arabum poësin imitatur, qua ultimae versuum syllabae similiter cadunt. Neque cum Sabaeorum gnomis illae sententiae consonant. Sed gradatio in eis manifesta est, quae κλίμαξ rhetoribus audit, quaque et sacros (ad Rom. 8, 30. 10, 14. 15) et profanos scriptores (Voss. instit. orator. 5, 8) usos esse constat. Apertus denique sorites deprehenditur, quo probetur, summam salutem a perfecta proficisci communione.

Quaeritur praeterea an fortasse in numeris mysterium quoddam latere voluerit auctor. Qui quidem numeri, praeter ternarium, quem in interpunctionis signo iam animadvertimus, tum demum clarius tibi comparebunt, quum et versus, et vices, quibus verba sint usurpata, computaveris. Insignis quidem illa atque in orationis contextu maxime notabilis vox שירכא non nisi semel obvia est; כדאקא et תורא autem, quae praeter illam vi ac notione praecipuae sunt, bis leguntur. שלום (sic scriptum) denique, quod verbum unicuique illarum vocum in versuum capite adiungitur, ter conspicitur,

et tres etiam sunt versus. Ternarius igitur ceteris numeris basis instar subiectus esse videtur. Quorum omnium (I, II, III) punctis notatorum figura haec .:. senarium numerum simul constituit. — Iam vero consulas velim Pythagoram (apud Censorin. C. XI), qui „senarium, ait, fundamentum gignendi et hinc τέλειον a Graecis appellatum esse, quod eius partes tres, sexta, tertia et dimidia eundem ipsum perficerent". Audiendus praeterea Plutarchus (de Iside), qui numero ternario marem generantem, binario feminam repraesentari tradit. Pariter Laurentio Lydo (de mensib. Rom. Lips. 1794 p. 17 sequ.) ἡ δυάς est ο θῆλυς ἀριθμός, qui idem addit, a ternario numero omnia gigni. Quid? quod novenarius, quem perfectum putabant (Cornut. nat. deor. 14 p. 157 Gal. Martian. Capell. p. 243 Grot.) ter Phoeniciae etiam inscriptionis parti per orbiculos illos subiectus est. Sed meri isti numerorum lusus sunt, quibus non est quod immoremur; neque de eis quicquam addidissem, si Pythagorae nomen in lapide insculptum hanc materiem tractandam non obtulisset.

Atque haec erant, quae ad inscriptionem mihi propositam observare licuit. Cuius quum non solum temporis notam, sed etiam literarum formam, cum genere dicendi, sententiisque ipsis aperte pugnare liqueat; omnia ea inter se componere tantae sagacitatis esse mihi videtur, ut difficili illi labori me imparem esse ingenue fatear. Id unum affirmare ausim, eorum, quae pro fide inscriptionis forsan afferri possint, argumentorum gravissimum in magnitudine erroris ipsa esse. Vix enim tam imbecillus cogitari aliquis potest, qui alios decepturus a tanto et tam evidente lapsu sibi ipse cavere haud potuerit.

Ego vero nunc demum animadverto, bilingue istud monstrum monstrosam etiam loquacitatem mihi peperisse. Quare haud sine causa vereor, ne otio Tuo et patientia abusus sim, non nisi levia ad humanissimas Tuas literas rescribens. Quae si alii nulli usui esse possint, spero tamen fore, ut nova mea interpretandi ratio adiectaque dis-

sententiis argumenta ampliorem Tibi occasionem praebeant reconditae, qua ornatus es, doctrinae explicandae. Quidquid autem novissimum Tuum de illa inscriptione indicium futurum sit, avide a me id exspectari scito. Interim vale et favere perge nominis Tui observantissimo

Dabam Mannhemii
XIV mensis Martii
Anno MDCCCXXIV.

Ulr. Frid. Kopp
Hasso Casellano.

---

## 3.

## Ueber den Logos.

### Ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen.

Von

Dr. C. Daub,

Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie zu Heidelberg.

---

Der zwar active und von allem außer ihm independente, aber in seiner Activität bedingte und von sich abhängige Gedanke spricht sich und zugleich seinen, mit ihm identischen Gegenstand durch ein Wort aus, das wo nicht Name, doch statt des Namens — Pronomen — und in den verschiedenen Sprachen ein verschiedenes, in der deutschen das Wort: Ich ist; die Ausdrücke: subjective Intelligenz, denkende Subjectivität, intelligentes, persönliches Subject sind nur verschiedene Bezeichnungen dieses einen und nemlichen Gedankens in den verschiedenen Bezügen seiner auf ihn selbst.

Er in der Identität mit seinem Gegenstande, abstract: die Ichheit, hat das Eigne, nicht nur durch die Bestimmungen des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen bedingt, sondern auch das Princip dieser Bestimmungen und der andern Kategorien, als der Bedingungen des

sub- und objectiven Erkennens überhaupt, — die Kategorie aller Kategorien zu seyn, und in dieser Eigenheit die andere, sich in den Formen: des gesunden Menschenverstandes, der reinen, der praktischen, der allgemeinen Menschenvernunft u. dergl. allenthalben für besagtes Erkennen und gegen die Möglichkeit des von der Sub- und Objectivität unabhängigen Denkens und Wissens an die Spitze zu setzen, und im Urtheil die Stelle des logischen Subjects, im Namen die des Substantivs fast überall zu behaupten. An dieser Spitze und in dieser Stelle muß Ich die Forderung nicht nur auf das Meine, sondern sogar auf mich selbst, für den Glauben und die Erkenntniß in ihm, zu verzichten, wenn sie gethan wird, zurückweisen, denn gethan von mir, widerspricht sie sich, von einem Andern, nicht minder; indem er mir, was ihn zu ihr berechtigt, zeigen, und mich von ihrer Nothwendigkeit überzeugen muß, auch ich selbst ihr nur dadurch zu genügen vermöchte, daß ich mir, dem überzeugten, treu bliebe, also mich nicht aufgäbe, damit ich mich aufgeben könnte.

I.

Der so bedingt-active und im für sich selbst Seyn von sich dependente Gedanke, oder: im Denken seiner selbst von sich dependente Gegenstand — das selbstständige Ich, — wird der Bewegungen in ihm — der Gefühle, Vorstellungen u. s. w. — und der Zeichen für sie als der seinigen sich bewußt, und unter ihnen vornehmlich der Gedanken und der Zeichen für diese und alle übrigen, als solcher, deren Urheber er selbst in seiner Bestimmtheit des Allgemeinen sey; der Mensch = Schöpfer seiner Gedanken und der Sprache. Einem derselben, dem abstractesten, und dessen Gegenstande giebt er in eben erwähnter Bestimmtheit den Namen: Gott, wenn seine Sprache die deutsche ist, und da er sich selbst als denkenden weiß, das Denken aber ein das Allgemeine

Setzen, und die Allgemeinheit das Wesen jedes Gedankens, als des durch ihn gewordnen, ist, so wird von ihm der Gegenstand, den jener hat, selbst als denkender gedacht, und kann der Name, den er ihm giebt, oder der, als ihm bereits gegeben, von ihm, dem Einzelnen, vorgefunden wird, nur ein generischer seyn. Die Gottheit, — in dem, ihrer und meiner würdigen Gedanken derselben, wird von mir nothwendiger Weise als die denkende, oder Gott als Geist gedacht: πνεῦμα ὁ Θεός, nicht ῥῆμα. Sie ist nicht Ich, Ich bin nicht sie, aber der Gedanke, der sie, die denkende, die heilige, die überzeugungstreue u. s. w. zum Gegenstande hat, und der, ihm und seinem Gegenstande angemessene Name: Gott, oder noch angemessener: die Gottheit ist der meinige. Ihn und den Namen für ihn muß ich

a) da ich selbst nicht der Gegenstand des einen, also nicht der den andern führende bin, sondern beide nur durch mich die meinigen sind, von mir, wie mich von ihnen, und zwar in der ihres Gegenstandes würdigen Weise, nemlich vordersamst so unterscheiden, daß mir im Urtheilen der eine nie zum Prädicat, der andre nie zum Adjectiv — die Gottheit kein Prädicat der Personen und Dinge, und keine Signatur derselben — werde, sondern jener stets Subjeet, dieser Substantiv, und ich der mich von beiden, mittelst beider, stets besonnen unterscheidende bleibe, mithin nur den Satz: Gott ist Gott, aber weder den: der Mensch ist Gott, oder die Natur ist göttlich, die Welt ist die Gottheit — ὁ κόσμος = θεός —, noch den: die Gottheit ist Menschheit, oder: Gott ward Mensch, für eine Wahrheit gelten lasse.

b) Ich, nicht zwar als dieser, als jener, aber in der Bestimmtheit des Allgemeinen, Ich, der vernünftige Mensch, Urheber des Gedankens und des Worts: Gott, als des Namens für ihn und seinen Gegenstand, bin zugleich Urheber der Identität dieses Namens mit dem Ge-

danken und seiner mit dem Namen, und beweise dies dadurch unter Andern, daß, indeß der Gedanke und sein Gegenstand der einzige und ein und der nemliche ist, — una eademque notio Unius et Eiusdem, — der von mir zu seiner Bezeichnung gemachten Namen viele und verschiedene sind, und unter ihnen nur dem der Vorzug vor den übrigen gegeben wird, der, wie etwa der Name: Gottheit, als entschieden generisch, der Allgemeinheit des Gedankens am meisten entspricht, und von aller Sensation und Imagination aufs weiteste entfernt ist. Der Gedanke aber und sein Gegenstand ist, sogar wenn das, als Name ihn bezeichnende, Wort mit ihm identisch wäre, doch nicht selbst das Wort — ὁ λόγος — als er oder sein Gegenstand, und nicht den Namen gebende, sondern der bin Ich; dies wissend, bin ich mithin genöthigt, über besagter Identität den Unterschied seiner und seines Gegenstandes von seinem Namen, so hoch ich diesen seinetwegen achten möge, und von mir, der allein ihn giebt, nie außer Acht zu lassen, sondern beide, den Gedanken als logisches Subject, den Namen als logisches Substantiv, bedachtsam aus einander zu halten, und nur in der Weise auf einander zu beziehen, daß durch das Logische des einen im Namen, und durch das des andern im Gedanken beiden, bei ihrem Unterschiede von — ihre Identität mit — einander bewahrt bleibe, der Gedanke also der nur generisch-namhafte, und der Name das nur den Gedanken, — nicht aber statt seiner oder neben ihm irgend eine Vorstellung u. dergl. — aussprechende Wort sey. So das Logische des einen und andern fassend, kann ich, ohne mir und beiden zu widersprechen, d. i. logisch richtig sagen: Gott ist das Wort, — Θεὸς = ὁ λόγος, — denn so sind: Gott und das Wort nur zwei, und zwar gleich substantive, Namen für den einen und selben Gedanken, und ist, indem der

eine — der Name Gott, — daß der andre, nemlich das Wort, kein gedankenloser, dieser andre aber — oder das Wort, — daß der Gedanke kein namenloser sey, andeutet, auch dieser nur den Schein eines Prädicats hat, mit jenem Satze nichts Anderes gesagt, wie mit dem: Gott ist Gott, aber würde mit ihm ein ganz Anderes gesagt seyn, wenn der Name: Wort oder Logos nicht das Zeichen für den Gedanken, als logisches Subject, sondern im Unterschied von dem Zeichen für diesen, das für dessen Gegenstand, als Substanz, Hypostase oder Person wäre. Es wird jedoch von mir und zwar nothwendigerweise

c) der Gegenstand des, mit dem Namen: Gott oder Logos bezeichneten, Gedankens als der denkende, die Gottheit als Geist gedacht. Da aber darf ich über mich selbst, als denkenden, nur einigermaßen nachdenken, um zu wissen, daß jeder Denkact zugleich ein Bezeichnungsact und in den vollkommensten Zeichen für die Gedanken ein Sprechact sey; der denkende spricht, und ist's, der den Gefühlen und Vorstellungen, die ohne den Gedanken blos lallen und gesticuliren, die Sprache des Gedankens leihet. Solcherweise bestimmt durch die Reflexion auf mich, und auf den Gegenstand meines, mit dem Namen Gott bezeichneten, Gedankens, muß ich ihn mithin, indem er von mir als der denkende gedacht wird, zugleich als sprechenden — in beiderlei Beziehung als den Logos — denken. Das Wort leistet viel, denn der Gedanke, dessen Zeichen es ist, hat als der im Unterschied von ihm mit ihm identische, durch dasselbe seinen Halt und Bestand, sey's, daß ich blos in mir selbst spreche, oder mich und meine Gedanken ausspreche; doch ist weder das Wort noch der Gedanke die That.

Lese ich also, Ps. 33, V. 6, der Himmel ist durch's Wort des Herrn — בִּדְבַר יְהוָה — gemacht, und alle sein Heer durch den Geist seines Mundes — בְּרוּחַ פִּיו — so

habe ich dabei an die erschaffende Willenskraft dessen, der als der denkende gedacht, und Jehova oder Herr genannt wird, zu denken, und wie den Gedanken dieser Macht, im Namen als Adjectiv, im Urtheil als Prädicat, von dem des Herrn, im Namen als Substantiv, im Urtheil als Subject, so den seines Worts, als welches blos eine secundäre Bezeichnung beider sey, von beiden zu unterscheiden. Jehova's Wort, oder der Hauch seines Mundes, — רוּחַ פִּיו — wodurch die Welt erschaffen worden, d. i. seine Macht; Jehova's Macht, oder sein ausgestreckter Arm — זְרֹעַ הַנְּטוּיָה — Jerem. 32, V. 17, d. i. eine seiner Eigenschaften; wird sie statt seiner, das Wort statt ihrer, die Macht also statt des Allmächtigen, das Wort statt ebendesselben, welcher spricht: „es werde Licht"! und von dem es heißt, Ps. 32 V. 9: „so er spricht, so geschieht's, so er gebeut, steht's da," genannt, so darf ich nur das logische Verhältniß der Gedanken und Namen zu einander und zu mir beachten, um den Unterschied jener Eigenschaft von dem, der sie hat, und von andern, die er auch hat, also den des mit ihr identischen Worts von ihm und mir, dessen Macht keine Allmacht ist, und dessen Worte blos Zeichen sind, zu erkennen, und bei dieser Erkenntniß zu beharren. Demnach werd' ich zwar auch hierin logisch richtig: Gott ist das Wort — Θεός = ὁ λόγος — aber nicht eben so: das Wort ist Gott, — ὁ Λόγος = Θεός — sagen können, es wäre denn, daß in diesem Satze der Ausdruck: דְּבַר יְהוָה oder λόγος Θεοῦ nur statt des Namens: יְהוָה oder Θεός gebraucht, mithin, wie vorerst in jenem, davon daß Gott als der denkende und selbst als der sprechende von mir gedacht und besprochen werde, noch gänzlich abstrahirt sey. Reflectire ich dagegen eben hierauf, so wird mir alsbald gewiß, daß, wie die Sprachfähigkeit, die Denkfähigkeit einschließend, nur eine meiner Eigenschaften ist, so die denkende und sprechende

Macht Gottes nur als eine der seinigen von mir gedacht werden kann, und daß, so wenig der Gedanke jener Fähigkeit den des menschlichen Geistes erschöpft, eben so wenig der dieser Macht meinem Gedanken der Gottheit gleich kommt; wie doch seyn müßte, wenn es mit dem Satze: der Logos ist Gott, seine Richtigkeit hätte, also der Name: Gott ein Adjectiv wäre, und der durch ihn bezeichnete Gedanke blos den Werth eines Prädicats hätte.

Soll indeß, wie das kirchliche Credo will, die Sentenz: der Logos ist Gott, dennoch eine Wahrheit aussprechen, so kann sie dieses nur, wenn in ihr der Name: Gott nicht den Gedanken, der kein Prädicat, und dessen Name kein Adjectiv ist, sondern nur den eines einzelnen Gegenstandes bezeichnet, der aus Gott, dem Logos, allein geworden, — ὁ μονογενὴς υἱός, Joh. 1, V. 18, — und seines Wesens theilhaftig — εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου Koloss. 1, V. 15 — als der Logos, oder Sprechergeist, der Erstgeborne unter allen Creaturen, — πρωτότοκος πάσης κτίσεως —, aber nicht Gott ist, und nur, weil Gott der Logos ist, nicht aber, wie wenn der Logos Gott wäre, Gott genannt wird. Darin nemlich ist kein Widerspruch, daß der Gedanke eines Einzelnen in dem Besondern seines Namens und im Allgemeinen — der Menschheit, als der des Ein- oder Erst- gebornen und insofern Einzigen, Prädicat, und der mit dem Namen: Logos bezeichnete das Subject dieses Prädicats, ingleichen das Wort: Gott der Name für eben dies Prädicat, also ein Adjectiv sey. Denn so wäre der Logos, — er, eine Eigenschaft, und gedacht als diese, ein Prädicat der Gottheit, λόγος τοῦ Θεοῦ, — doch nicht die Gottheit selbst, sondern der Gedanke desselben nur ein solcher, der, indem davon, daß er eine ihr inhärirende Eigenschaft sey, abstrahirt worden, ihn, welcher selbstständig existire zum Gegenstande, und als logisches

Subject, indem nun darauf, wovon erst abstrahirt wurde, reflectirt würde, den andern Gedanken, nemlich den seiner allein in Gott gegründeten Existenz, oder des aus ihm allein Geworden- und seines Wesens Theilhaftseyns, zum Prädicat hätte, und würde demnach eben der Gedanke, der dies Prädicat, und dessen Gegenstand dies unmittelbar aus der Gottheit Seyn wäre, an dem Wort: Gott, als adjectivem Namen, das diesem Gegenstande entsprechende haben. Dann aber müßte eben gesagt werden: der Logos ist nicht — sondern heißt nur Gott, weil er unmittelbar aus ihm, welcher der Logos ist, seine Existenz hat. Auch kann endlich zu dem Gedachten eine Existenz, wie der Menschen vor ihrer Erzeugung und Geburt, so des Logos vor der Welt oder vor deren Schöpfung, also eine Präexistenz desselben, hinzu gedichtet, und er selbst als der vorgestellt werden, welcher, gleich jeder andern präexistirenden Intelligenz, der ein Diesseits beschieden ist, er jedoch allein als der Logos, aus der Präexistenz zur Existenz in dieser Welt gekommen, d. i. ein leiblich-lebender Mensch, — Jesus Christus — geworden sey; wo demnach der Logik die Dichtung, dem Gedanken die Vorstellung, — cogitationi imaginatio — freundlich zu Hülfe kommen würde, und nun freilich folgendermaaßen argumentirt werden müßte:

Da der mit dem Substantiv: Logos bezeichnete Gedanke, als Subject, den mit dem Adjectiv: Gott bezeichneten zum Prädicat hat, und dieser zugleich der mit dem Adjectiv: Mensch bezeichnete ist, so kann der Gegenstand des Gedankens, als logischen Subjects, obgleich er weder in seiner Präexistenz, noch in seiner — irdischen — Existenz Gott selbst, sondern in dieser Mensch ist, eben sowohl Gott, wie Mensch, oder mit Hindeutung auf das eine, die beiden Gedanken in sich vereinigende Prädicat, einerseits der göttliche

Mensch, andrerseits Mensch gewordener Gott genannt werden.

Die Wahrheit also des Satzes: der Logos ist Gott, wäre die dreier Gedanken in ihrem logischen, und die der drei Namen: Logos, Gott, Mensch, für dieselben in ihrem grammatischen Verhältniß zu einander. Mit ihr aber, so in der Schwebe — zwischen dem Genanntwerden und dem Seyn, hätte sich das kirchliche Credo bereits zur Hälfte aufgegeben, und dürfte es nur noch die Negation des Seyns anerkennen, und aussprechen, um das logische non Credo, in dem Satze: der Logos ist nicht Gott, zu werden, hiermit die ganze Logomachie zu endigen, und bei dem Unterschiede zwischen Gott, der Gott, und dem Menschen, der, wie erhaben er sey, nur Mensch ist, zu beharren. Denn der, mit dem Namen: Gott bezeichnete Gedanke ist, sey die kirchliche und sonstige Autorität für ihn bald als Subject, bald als Prädicat noch so groß, in Wahrheit doch einzig und allein Subject, und der Name, sey der von ihm, bald als Eigen- bald als gemeinsamen Namen, und, wie bei den Heiden, bald als Substantiv, bald als Adjectiv gemachte Gebrauch noch so gemein, doch nur ein generischer und substantiver.

---

Nun hat aber an dem Satze: der Logos ist Gott, das Dogma von Gott, dem Vater, Sohn und Geist, eine seiner Grundlehren, und wäre demnach schon die das Wort als Namen angehende logische Forschung in ihrem, die Wahrheit dieses Satzes negirenden Resultate, gegen das Dogma selbst und dessen Autorität gerichtet, ja müßte mit ihr, wie sie die des persönlichen Subjects ist, die Logik des Namens, wenn diese von der Ichheit abhängig wäre, und deren Autorität, als die der reinen oder praktischen Vernunft u. dgl., gegen das Dogma geltend zu machen hätte, in jenem Resultate für geschlos-

sen, und das Dogma vorn herein für abgethan angesehen werden. Allein es ist doch nur das Verhältniß des Namens zum persönlichen Subject, worin derselbe von ihm, das ihn zum Gegenstande seines Denkens macht, nothwendigerweise als generischer und substantiver, und der Gedanke als logisches Subject fixirt wird; somit ist die Möglichkeit, daß dies Verhältniß sich aufhebe, zugleich die, daß für jene Forschung die, ihr von der Ichheit gesetzte Schranke keine sey, und sie selbst lediglich im Interesse wie des Worts, als Namens, so eben desselben als des Worts, also nicht zum Behuf einer Autorität, sey sie die des kirchlichen Dogma's, oder die des denkenden Subjects, sondern allein der Wissenschaft wegen, also um den Zweifel zu lösen, nicht aber blos zu beseitigen, angestellt werde.

II.

Das von mir Abstrahiren und in der Reflexion auf den Namen des, die Erkenntniß im Glauben bedingenden Gedankens, mich über dem Namen Vergessen hat an sich keine größere Schwierigkeit, als jenes auf mich in der Bestimmtheit des Allgemeinen Reflectiren, und mich von beiden, von Gott und dem Wort, beide von mir und von einander, in meinen Gedanken beider, Unterscheiden. Denn die Möglichkeit des einen, wie des andern ist der von der Intelligenz unzertrennliche Wille, oder die Willens- und mit ihr die Denkfreiheit, und es giebt sogar die Superstition im fanatischen Respect vor dem Namen einen factischen Beweis der Möglichkeit dieser Abstraction des Subjects von ihm selbst, indem dasselbe über seiner Vorstellung des Namens: Jehova, Allah u. dgl. sich selbst vergißt. Der Gedanke aber, für welchen der Name: Gott oder Gottheit das Zeichen ist, wird doch wohl, wär's auch blos aus dem Grunde, daß, wie ich schon in der Reflexion auf ihn und mich anerkennen muß, weder das Ich noch

irgend ein Ding sein Gegenstand ist, zu der Forderung berechtigt seyn, daß ich von mir und meinen Kategorien bei Erforschung seines Namens abstrahiren, und auf diesen nicht im Verhältniß zu mir — dem persönlichen Subject, — sondern zu ihm reflectiren solle, um, — was aus mir und jenem unmöglich sey, — aus diesem Verhältniß mich von seiner (an sich weder substantiven noch adjectiven) d. i. von der absolut-bezeichnenden Wesenheit zu überzeugen. Lass' ich diese Forderung nicht an mich kommen, so wird, wie scharf ich, mittelst des Gedankens und seines Namens, ihn und diesen von mir und mich von beiden unterscheiden möge, der Gegenstand des einen als der, von dessen durch die Kategorien Bedingtseyn nur abstrahirt worden, von mir, in der Bestimmtheit des Allgemeinen, wahrhaftig nicht verschieden, und der andre: die Gottheit, nur ein andres Wort für die abstracte, aber ihrer selbst sich keineswegs begebende Ichheit seyn.

Den Gedanken weiß ich, indem, für die Erkenntniß seines Namens, auf ihn lediglich in dessen Verhältniß zu ihm von mir reflectirt wird, zwar als den meinigen, mich jedoch nicht als seinen Urheber, sondern nur als den, der seiner theilhaftig worden, und so, daß mein auf ihn Reflectiren ein vielmehr durch ihn, als durch mich angeregtes und von mir weg auf ihn allein gerichtetes Denken ist. Aber hat er nicht damit, daß ich seiner theilhaftig bin, und mit eben besagtem Wissen — dem meinigen — ein Verhältniß zu mir, und muß ich nicht, seinen Namen in dessen Verhältniß zu ihm erforschend, auf ihn in dem seinigen zu mir reflectiren? Freilich wohl! allein mir ist überlassen, ob ich darin auf ihn, seinet- und seines Namens wegen, oder um meinetwillen reflectire. Ist er und das ihn bezeichnende Wort mir wichtiger, als ich in irgend einer Form mir selbst bin, so wird mir nicht mein ihn von mir, mich von

ihm, sondern sein sich von mir und allen Objecten als solchen, und als Gegenständen meiner Wahrnehmung und Erfahrung Unterscheiden das Erste — und werd' ich schon hiermit nahe dabei seyn, anzuerkennen, daß sowohl der Unterschied, den ich zwischen ihm und mir mache, in ihm, dem sich von aller Ob- und Subjectivität unterscheidenden, wie auch mein ihn in der Identität mit seinem Gegenstande Namhaftmachen in ihm, dem durch sich Namhaften seinen Grund habe. Ist hingegen das Ich, als beharrlich logisches Subject, mit der Vernunft und Freiheit etwa als seinen Prädicaten, sich, im Urtheil über sich, das Erste, so kann dasselbe, indem des mit dem Namen: Gott u. dgl. bezeichneten Gedankens theilhaftig, ihn nur für einen solchen nehmen, dessen Princip, mittelst seiner Reflexion auf die Welt, auf die Vernunft, auf sich, auf seine Moralität, es selbst, und dessen Name der ihm durch es allein gegebene sey.

Davon also, ob die denkende Subjectivität, beim Erforschen des Namens in seinem Verhältniß zum Gedanken auf sich zu reflectiren, und sich dem Gedanken vorzusetzen, oder von sich zu abstrahiren, und über beiden sich ganz hintan zu setzen beliebe, hängt, scheint es, wie jede Bestimmung, die der Gedanke enthält, und seine Form, so auch der logische Werth seines Namens ab. Bleibt es jedoch nicht beim bloßen Belieben, abstrahirt sie vielmehr, — wozu schon ihre Erkenntniß, daß sie nicht die Gottheit sey, auffordert, — wirklich von sich, so ist dadurch wenigstens ein von ihr unabhängiges Anerkennen des Gedankens vermittelt, der

α) sich selbst von der Sub- und Objectivität unterscheide,

β) in seiner Activität und Independenz der unbedingte, und

γ) in der Identität mit seinem Gegenstande das Princip

des Daseyns, Lebens und Bewußtseyns, und der bedingt-activen und selbstständigen Ichheit und — Persönlichkeit sey.

Unterscheidet das persönliche Subject

ad α) sich von ihm und ihn von sich, ohne noch —

ad a) unter α — ihn, als den sich selbst von der Sub- und Objectivität und sie von sich unterscheidenden zu beachten, so kann dasselbe, dessen Name (das Wort Ich) den Gedanken eines in der Besonderung gleich sehr allgemeinen und einzelnen Gegenstandes bezeichnet, und das, im Urtheil, fast überall sich als logisches Subject behauptet, seinem Interesse an sich schon in dieser zweifachen Beziehung — und dem an ihm, aus irgend einem Grunde genommenen, gemäß, auf ihn nur als einen solchen reflectiren, der, wie es selbst, ja vielmehr, der ausschließlich logisches Subject, und dessen Name: Gott, oder — da dies Wort ohne Artikel nur auf das Allgemeine, mit ihm: der Gott, ein Gott, nur auf das Einzelne hinweise — zur Hinweisung auf beides, und zugleich hiermit zur Abweisung des Pantheismus: die Gottheit, ein generischer und nur substantiver sey. Ist er aber dieser, und der Gedanke, den er bezeichnet, jenes, so muß ja wohl die Reflexion auf letztern das Urtheil zur Folge haben: der Gott genannt wird, kann in Wahrheit nur als Gott, und der Mensch heißt, nur als Mensch gedacht werden. Ich, der urtheilende, der ich das Princip dieser, wie jeder, Wahrheit bin, darf dann nur weiter auf mich, den Menschen, reflectiren, um aus mir selbst davon überzeugt zu werden, daß, so nichtig die Vorstellung der zur Dingheit werdenden oder in sie sich verwandelnden Menschheit, und umgekehrt, eben so nichtig die der zur Menschheit werdenden oder gewordenen Gottheit, oder die eines Menschen ist, der Gott selbst sey.

In solchem durch die Ichheit, kraft der aus ihr stammenden Logik des Gedankens und seines Namens,

gemachten und fixirten Unterschiede beider von ihr, und ihrer selbst von beiden, muß endlich auch der eine, als logisches Subject, mononym, der andre, ob zwar generisch, also gemeinsam — appellativ, — doch, sowenig übrigens darauf bestanden werde, ein im Gebrauche, dem Eigennamen gleicher, und kann überall, wo des Gedankens gedacht wird, nur von der Gottheit, und von ihr, der väterlichen — eigentlich: mütterlichen, — der liebreichen, geistigen, aber nirgends von dem Vater, Sohn oder Geist als Gott, wo also der Name: Gott das Prädicat bezeichnen würde, die Rede seyn. Die Religion mit diesem mononymen Subject wär' allerdings monotheistisch, und zwar dergestalt, daß sie, gleich der, die für dasselbe den Eigennamen hat, und auf ihm besteht, die polytheistischen von sich schlechthin ausschließen müßte. Wie in jener — der jüdischen oder mohammedischen, — dort, wo der Eifer ihrer Bekenner für den Gedanken, als logisches Subject, und für das ihn bezeichnende substantive Wort, als Eigennamen, fanatisch geworden, die Möglichkeit, daß das Wesen Gottes erkannt und gewußt werde, beharrlich geleugnet wird, so würde dieselbe auch in ihr durchaus in Abrede gestellt werden, und hätte, wie vor jener in besagtem Eifer, so vor ihr fast jede polytheistische, in dem Bezuge, worin auch sie monotheistisch ist, wenigstens das voraus, daß ihre Bekenner, da bei dem polyonymen Gegenstande der Wahrnehmung und Imagination die mononyme Ahnung desselben noch nicht durch die persönliche Subjectivität beengt ist, bewußt oder unbewußt die Möglichkeit der erwähnten Erkenntniß einräumen, und in ihr Versuche dieser Erkenntniß, wären's auch nur solche, wie die von Cicero — de natura Deorum — gemachten, angestellt werden können.

Hat hingegen die subjective Intelligenz, statt der Ahnung, des Gedankens selbst theilhaftig, seine Macht über

sich anerkannt, und statt vorbersamst auf sich und ihre Denk- und Wort-Bestimmungen zu reflectiren, von sich und ihnen abstrahirt, so wird ihr das, daß sie ihn und seinen Namen von sich und umgekehrt unterscheide, vorerst ganz gleichgültig — und für die Erkenntniß seines Namens, in dessen Verhältniß zu ihm, aus ihm allein ihr Denken auf ihn gerichtet seyn. Aus ihm allein aber und allein auf ihn gerichtet, ist das ihn, als den sich unterscheidenden, Denken sein Thun, und nur, weil das seinige, ihr Denken. Als sein Thun ist jedoch dasselbe kein Prädicat, das er habe, und dessen Subject er sey, wie in dem Urtheil: „der Gedanke ist activ;" er selbst vielmehr ist die sich von der Sub- und Objectivität unterscheidende, und beide in sich negirende Activität selbst. Die subjective Intelligenz also, seiner theilhaftig, und kraft seiner abstrahirend von sich ist hiermit der, mit der Unterscheidung seiner von Sub- und Object identischen, Negativität, und mit der Negativität gegen beide identischen, Activität theilhaftig, und so dessen fähig, daß sie ihn als den wisse, dem — erhaben über alle Sub- und Objectivität — kein logisches Subject oder Prädicat adäquat zu seyn, in der Identität mit seinem Gegenstande kein einzelnes Wort irgend einer Sprache, als gemeinsamer, oder Eigenname, als Substantiv oder Adjectiv vollkommen zu entsprechen vermag, und der demnach weder anonym noch polyonym ist. Sich den Menschen mittheilend ist er es selbst, aus welchem sie ihn, als den ihrigen, für die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntniß seines Gegenstandes, und für den anzuerkennen im Stande sind, der, wie dazu, diese Bedingung — so dazu sich herabläßt, für die Verwirklichung dieser Erkenntniß das logische Subject oder — Prädicat ihrer Urtheile zu seyn, und — in der Identität mit seinem Gegenstande als das Princip der Sprache überhaupt, — sich mit dem Worte jeder beson-

dern zu bezeichnen, mit welchem dann alle, deren Sprache sie ist, ihn bezeichnen.

Ist in keiner das einzelne Wort, als sein Name, der Ausdruck seines unendlich reichen Inhalts, sondern bezeichnet ihn dasselbe durch die Hindeutung z. B. in der einen auf das Ewig- in der andern auf das Zufürchten- in einer dritten auf das Allwissend- in der deutschen auf das Gutseyn seines Gegenstandes, יְהוָה ٱللَّٰه Θεός, Gott; so ist er selbst doch, da keiner dieser Namen das Zeichen für eine Wahrnehmung oder Imagination ist, mononym, ohne übrigens an sich logisches Subject, und als solches sogar fixirt zu seyn, und ohne einen Namen zu haben, der, wie er für die Ichheit, ihren endlichen Denk- und Wort-Bestimmungen gemäß, ein generischer und substantiver ist, und als dieser von ihr fixirt wird, an und für sich ein eben solch generischer und substantiver seyn müßte. Die Religion, in der Unabhängigkeit vom persönlichen Subject, und in der wenigstens möglichen Anerkenntniß des mononymen, und über alle Sub- und Objectivität erhabenen Gedankens, als des die Erkenntniß im Glauben, der ihr Inhalt ist, bedingenden, — sie, die christliche — ist auch monotheistisch, aber ohne aus dem egoistischen Grunde des Namens, als eines lediglich substantiven, und des Gedankens als schlechthin logischen Subjects, die polytheistischen von sich auszuschließen, vielmehr so, daß äußerlich und geschichtlich sogar einzelne Momente des Polytheismus, z. B. mit der Meinung von der Transsubstantiation und dem darauf gegründeten Cultus, in ihr statt finden konnten, und sie dabei dennoch als monotheistische und christliche fort zu bestehen vermochte.

Hat der Mensch ihre Unabhängigkeit von sich und seiner intelligenten- und Willens-Thätigkeit anerkannt, und geht, mittelst seiner, die Wissenschaft von ihr, als die

Dogmatik, in der ersten ihrer Grundlehren, — in der von Gott, — auf den Gedanken ein, den dieser Name bezeichnet, so wird sie in ihm, durch die persönliche Subjectivität nicht beengt, das Wesen seines Gegenstandes zu erkennen streben, und ihre Forschungsweise nicht einseitig praktisch oder theoretisch und nicht die egoistisch-sondern speculativ-logische, der ihn bezeichnende, und von ihr gewählte Name aber ein solcher seyn, dessen Wahl der Gedanke selbst damit rechtfertigt, daß er das Wort ist, welches ihn weder, wie die Wörter Iehova, Allah, nur als Eigenname, noch, wie das Wort Gottheit u. dgl., nur als gemeinsamer ausspricht, sondern, wie die Namen Θεός, Deus, Gott, sich gegen beiderlei Bestimmung des Eignen und Gemeinsamen indifferent verhält, und, obwohl — aus dem Gedanken selbst für das Zeichen desselben in der Totalität seiner unendlichen Bestimmungen genommen — an sich weder substantiv noch adjectiv, sich dazu hergiebt, für die durch ihn sich bedingende Erkenntniß, nach Erforderniß als Substantiv oder Adjectiv gebraucht zu werden.

Das also, daß die denkende Subjectivität den Namen für nur generisch und substantiv und den Gedanken für schlechthin logisches Subject nehmen muß, beweis't nichts gegen die Möglichkeit, daß der Satz: der Mensch ist Gott, Wahrheit enthalte, denn dieses Muß ist weder im Namen noch in dem Gedanken, den er bezeichnet, sondern eben in der Ichheit selbst gegründet, und mit ihr gegen den Satz von gleichem Werthe, nemlich von keinem. Unterscheidet aber dieselbe

ad β) den Gedanken von dem Worte für ihn, ohne noch — ad b) unter I, — ihn, als den, der wenigstens wie sie selbst activ und independent, ja vielmehr beides unbedingterweise sey, zu beachten, so wird, habe immerhin für sie, theils in dieser, theils in der Unterscheidung beider von ihr selbst, und in deren logischer Beziehung

auf einander, der eine den allergrößten — und das andre nur des einen wegen einen Werth, denn doch sie allein, wie die den Namen gebende, so die den Gedanken, der ihn empfängt, bewegende seyn. Er, wie sein Name hat — nach ihrem Dafürhalten — sie selbst zu seinem Princip, auch ist, nach eben demselben, ihr die Ueberzeugung vom Seyn oder Daseyn des Gegenstandes, den er — und der mit ihm den gleichen Namen hat, allein aus ihr geworden, und so sind der Gedanke und die Gewißheit der Wirklichkeit seines Gegenstandes die ihrigen, oder ist sie beider theilhaftig, weil sie selbst beide sich — und ist der Name der des Gedankens und seines Gegenstandes, weil sie denselben ihm gegeben oder zugetheilt hat. Den Schimpf, da sie alles Denkbare, wenn es denkwürdig, namhaft macht, ihn — wo möglich — namenlos zu lassen, kann sie ihm, dem ihr wichtigsten, nicht anthun wollen, und sich, der denkenden, nicht den, daß ein Wort, wie z. B. das Wort: dreieiniger, mit ihrem Denken im Widerspruch sey, und bei aller Bedeutsamkeit für die Vorstellung, Erinnerung und Kritik, für dasselbe und für ihre Ueberzeugung, wie ein gedankenlos gebrauchtes, leer ausgehe.

Ihn, der ihr, wie sein Gegenstand, ein- und derselbe, und dessen Name nur ein verschiedener, der aber selbst, wie sein Name, ihr Werk ist, in sich bewegend, verhält sie sich activ gegen ihn; wird sie aber in ihren anderweitigen Gedanken, in ihren Gefühlen, Gesinnungen, Entschließungen durch ihn bewegt, so ist's, weil sie ihn dazu in Bewegung setzt, als sey nicht er der active, und als werde nicht seine — mit ihm identische — Activität zu der ihrigen, sondern die ihrige zur seinigen. Das also, daß er ist, und das, was er ist, und thut, wie den Namen, den er hat, verdankt er ihr; und daran, daß er der von Ob- und Subject independente, und unbedingt-active sey, fehlt so viel, daß er im Gegentheil der von ihr abhängige,

und seine Activität durch die ihrige bedingt ist. Ihr, in der Befangenheit, daß er wahrhaft nur generisch und substantiv bezeichnet — und wahrhaft nur als logisches Subject — sein Gegenstand aber eben so nur als außerweltlicher und übermenschlicher gedacht werden könne, sind die beiden Namen: Gott und das Wort blos darum von gleichem Werthe, weil mit ihnen der eine und selbe Gedanke, den sie hat, und der eine und selbe Gegenstand, den er jenseits seiner, ihrer und der Welt habe, bezeichnet wird; der Gedanke muß einen Namen haben, der ist: Gott oder die Gottheit, aber eben er, der ihn hat, kann im Unterschiede von ihm, den er hat, auch einen Namen haben, und der ist: das Wort, oder ὁ λόγος; Gott = das Wort, dem alle andern Wörter nachstehen oder weichen müssen.

Sie erkennt dabei aus dem Grunde ihrer Persönlichkeit — sie weiß von keinem andern — wohl die des Gegenstandes an, den ihr Gedanke hat, und wird, beide Namen für diesen, als logisches Subject, usurpirend, allenfalls einräumen, daß jeder von beiden auch den Gegenstand in seiner Persönlichkeit gleich gut bezeichne, aber nimmermehr, daß der eine — der Name Gott — nur der für den Gedanken des Gegenstandes, als den die Möglichkeit der Erkenntniß desselben bedingenden, und der andre — der Name: Logos, nebst den beiden Namen: Vater und Geist, — in der Erkenntniß selbst der für den Gegenstand, als Person sey; „persönlicher Gott? Nun ja! aber: Gott, als die Personen: Vater, Logos, oder Sohn, Geist, und: der Vater Gott, der Sohn Gott, der Geist Gott? Nein! Nun und nie! denn wo blieben doch da, — von allem sonst noch Bedenklichen abgesehen — der Gedanke als lediglich logisches Subject, die Permanenz des Gedankens, und das Generische und Substantive seines Namens?" Sie blieben freilich, wo das persönliche Subject mit seinen Kategorien auch bleibt, bei ihm, in ihm, mit ihm; und sein

sie Aufgeben wäre ein, in Ansehung der unbedingten Activität und Independenz, welche der Gedanke ist, sich Aufgeben. Allein dieses sich Aufgeben hat zur Voraussetzung einen freien Willens-Act, und zu ihm, eben weil er frei ist, nöthigt der Gedanke, so unbedingt er, als die bewegende Macht sey, eben weil er der von sich unabhängige ist, den Menschen nicht. Das also, daß die genannten Bestimmungen bleiben, und mittelst ihrer die denkende Subjectivität sich gegen den von ihnen unabhängigen Gedanken negativ verhält, hat seinen Grund darin, daß sie so will, und ihr, so hoch sie ihn halte, ihre Selbstständigkeit mehr gilt, als seine Unabhängigkeit.

Aber worin bestände denn doch der Vorzug dieser denkenden Subjectivität, die so will, vor dem ebenderselben, die einst ganz anders gewollt, und z. E. 1 Joh. 5, V. 7, in den Worten: „drei sind die da zeugen —, der Vater, das Wort und der Geist, und diese drei sind Eins," ganz anders gesprochen hat, falls überhaupt in diesen, obgleich von irgend einem Subject (betrüglich?) eingeschalteten Worten nur die Subjectivität spricht? Dort sieht sie ein, daß der Name: Logos, wie der Name: Gott nur das Zeichen für den Gedanken, als permanent logisches Subject, und für dessen persönlichen Gegenstand seyn könne, hier nicht. Ist das der Vorzug? Nun zu dieser Einsicht kömmt sie durch Reflexion auf den Namen für den Gedanken in seinem Verhältniß zu ihr, deren Erzeugniß der Gedanke sey, und die ihm den Doppelnamen: Gott und Logos gegeben habe; „und wäre nur, — kann sie selbst sagen, — gleich Anfangs dies Verhältniß beachtet worden, so würde die Glaubens-Meinung von dem Logos als einer Hypostase oder Person gar nicht entstanden, und das Urtheil: der Logos ist Gott, nie zu Ehren gekommen seyn." Die Einsicht hat allerdings einen Werth, aber für wen? Weder für den Gedanken noch für seinen Namen, sondern für mich in meinem

Unterscheiden seiner von seinem Namen, und in meinem Beziehen beider auf mich! Der Vorzug also besteht darin, daß dort von dem persönlichen Subject auf das Verhältniß beider zu ihm reflectirt, und die Einsicht gewonnen, hier aber von ihm — aus was immer für einem Grunde — diese Reflexion unterlassen, und damit die Veranlassung, das Wort vor allem im Verhältniß zum Gedanken zu betrachten, gegeben worden; er ist also nicht auf der Seite der Reflexion, sondern auf der ihrer Unterlassung, denn auf dieser ist Selbstverzichtung, auf jener nicht. Oder ist der Vorzug der, daß auf jener der Gedanke und sein Gegenstand mononym bleibt, auf dieser nicht, indem es dort nur heißt: der persönliche Gott, oder der persönliche Logos, hier aber: das persönliche Wort und der persönliche Vater, auch der persönliche Geist = Gott? Neigt hiermit nicht die Religion, indem sie auf der einen Seite als monotheistische beharrt, sich auf der andern zum Polytheismus hin? Allerdings! Vornehmlich, wenn auf den Namen: Vater, Wort, Geist, als substantiven und auf den, durch sie bezeichneten Gedanken, als logischen Subjecten, ingleichen auf dem Namen: Gott, als adjectivem, und auf dem Gedanken, den er ausspricht, als Prädicat bestanden wird; denn hiermit hätte die Religion, bei allem ihr etwa gegebenen Schein des Gegentheils, einen polyonymen Gegenstand, und wäre nicht abzusehen, wie sie mit ihm monotheistisch seyn könne. Der Grund indeß, aus welchem hierauf — ist kein andrer, wie der, woraus darauf bestanden wird, daß der Name Gott nur substantiv, der durch ihn bezeichnete Gedanke lediglich logisches Subject, und nur das Wort Person oder persönlich adjectiv, und das Zeichen für eine Bestimmtheit des Gedankens, oder — Eigenschaft seines Gegenstandes als Prädicat sey.

Es ist nemlich die eine und selbe Subjectivität, die, befangen in sich, in der einen, wie in der andern Weise

reflectirt, urtheilt und spricht, nur daß sie in der einen sich widerspricht, in der andern mit sich übereinstimmt, also in jener die Wahrheit gegen — in dieser für sich hat.

Sie ist im Widerspruch mit sich dadurch, daß sie mit den substantiven Namen: Vater, Wort, Geist drei Gedanken, deren Gegenstände drei Personen seyen, als eben so viel logische Subjecte fixirt, und, damit in dieser Tendenz zum Polytheismus die Religion nicht polytheistisch werde, den Namen: Gott für adjectiv und den durch ihn bezeichneten Gedanken für das Prädicat jener Subjecte nimmt; — die drei Personen sind der eine und selbe Gott — dann aber wieder diesen Namen als substantiven, und, mit fanatischem Respect vor ihm, als Eigennamen fest hält, wie wenn der unbedingt-active und independente Gedanke, den er bezeichnet, nicht die Bedingung der Erkenntniß — sondern selbst die Erkenntniß seines Gegenstandes sey.

Sie ist hingegen in der ruhigsten und friedlichsten Uebereinstimmung mit sich dadurch, daß sie den Gedanken, für welchen das Wort: Gottheit der Name ist, und den Namen aus einander, und zugleich beide, den einen mittelst des Logischen im Namen, — er ist generisch — den andern mittelst des Logischen im Gedanken, — er ist abstract und rein — in ihrer Einheit mit einander hält; denn solchermaßen hält sie ja auch den Gedanken ihrer selbst, als der denkenden Subjectivität, und den Namen für ihn, — etwa das Wort: Vernunft — aus einander, und zugleich beide in ihrer Identität mit einander; die Gottheit ist die Gottheit, wie die Vernunft die Vernunft ist, oder: Gott = Gott, wie Ich = Ich.

Diese Wahrheit also, nemlich: A = A ist es, die sie in der einen Weise gegen und in der andern für sich hat. Ihr Bestehen jedoch auf dieser Wahrheit ist ein Beharren bei ihr selbst, in der Zuversicht zu ihren Denk- und Wort-Bestimmungen, — bloßen Endlichkeiten, — da-

gegen der Widerspruch, so lange sie bei ihm, wie wenn er keiner, also die Unwahrheit eine Wahrheit sey, verbleibe, ihr durch seine Unruh endlich verdächtig und hiermit die Veranlassung werden muß, daß sie entweder die ganze Lehre von drei Personen, die nicht drei Götter, sondern Ein Gott seyen, von sich ablehnt, und zu der einfachen Wahrheit: Gott ist Gott, Ich bin Ich, zurückkehrt, oder zu der Einsicht kommt, mit ihr selbst und ihren Kategorien sey es in dieser Lehre nichts, in Beziehung der Namen auf sie selbst und im Urtheilen bestehe ihr Inhalt nicht, und es werde zu seiner Erkenntniß eine durchaus andere Forschungsweise, wie ihre bisherige, nemlich die von ihr, der denkenden Subjectivität, und von der Subjectivität überhaupt unabhängige, erfordert. Somit hat hier, wie anderwärts, der Widerspruch, d. i. die Unwahrheit eine Dignität, die der abstracten Wahrheit mangelt, denn er kann, was diese nicht vermag, die subjective Intelligenz von ihr selbst weg — und zu der Anerkenntniß hinlenken, daß weder bei ihm, noch bei solcher Wahrheit zu verbleiben sey; ohne ihn ist der Satz: Gott = Gott, nur als der die Ichheit in ihrer Selbstgefälligkeit erhaltende, kein langweiliger Satz, sonst aber einer der langweiligsten.

Wo die Religion polytheistisch ist, wird ihr Bekenner durch die von ihm gemachten Erfahrungen zwar wohl verleitet, Mißtrauen in seine Götter zu setzen, bleibt er aber, wenigstens so lange in seinem Verhältniß zu ihnen das Nachdenken über ihn und sein Verhältniß zu ihm unterbleibt, vor dem Zweifel an ihrer Existenz durch die Wahrnehmung ihrer Gestalten oder Bilder, durch ihre Namen u. dergl. bewahrt. Hebt endlich, wie es das monotheistische Moment in ihr mit sich bringt, dies Nachdenken an, so entsteht, da die Wahrnehmung rc. durch dasselbe ihre Autorität verliert, der Zweifel und zwar entweder als ein solcher, dem, weil sie und die der

Namen nebst allem, was damit zusammen hängt, zu Grunde gegangen ist, die Verneinung auf dem Fuße folgt: — es ist kein Gott, denn es sind keine Götter, — oder vorerst nur so, daß der Nachdenkende, ohne noch sich, in der Bestimmtheit des Allgemeinen, als den seiner selbst gewissen, Ich = Ich, für das Princip der Wahrheit zu halten, zu seiner mononymen Ahnung das Vertrauen einer in die Bejahung führenden Lösbarkeit desselben hegt, und unabhängig von sich und allem, was er hat, — die Entelechie, die Idee u. dergl. ist kein Subjectives, — die Wirklichkeit des Gegenstandes der Ahnung, das Seyn Gottes zu beweisen strebt.

Dieses Streben nun wird auch das der Wissenschaft von der, den Polytheismus ausschließenden, monotheistischen Religion, die statt der Ahnung, den mononymen Gedanken selbst, und an ihm die Bedingung der Erkenntniß seines eben so mononymen Gegenstandes hat, also von der christlichen. Sie — oder die Intelligenz in ihrem Dienste — anerkennend, daß der unbedingt active und independente Gedanke sich ihr, und seinen Namen sich selbst gibt, hegt zu ihm das Vertrauen, daß, mittelst seiner, der Beweis für die Wirklichkeit seines erkennbaren Gegenstandes sich selbst zu führen vermöge, und daß derselbe, wenn sie ihn so, wie er sich selbst führt, als der ihrige nicht mißlingen könne. Dagegen die denkende Subjectivität, als eine Gedanken- und Namen-Fabrik, wie hoch sie den Gedanken über den Namen stelle, und wie innig sie ihrer selbst gewiß sey, wenn sie consequent in ihrem Denken ist, nebst der Erkennbarkeit seines Gegenstandes die Möglichkeit eines Beweises der Wirklichkeit desselben, wo nicht geradezu leugnen, doch fortwährend bezweifeln, und jeden, der unabhängig von ihr und der Gewißheit ihrer selbst geführt wird, für einen Scheinbeweis, mit dem der Mensch sich täusche und hinhalte, erklären muß.

Wird nemlich von ihr

ad γ) der Gegenstand des Gedankens, dessen Zeichen das Wort Gott oder Logos ist, selbst als der denkende gedacht, ohne daß sie — ad c) unter I. — auf diesen mit ihm identischen Gedanken, als das Princip des Daseyns, Lebens u. s. w. vor allem Bedacht nimmt, so kann, da sie, wenn in sich befangen, vielmehr sich für das Princip, wo nicht des Gegenstandes, doch des Gedankens seiner, des Namens, den er hat, und der Gewißheit, daß sein Gegenstand wirklich sey, nehmen und halten muß, diese Gewißheit nicht einmal der ihrer selbst gleich kommen.

Denn gedacht wird von ihr derselbe als ein solcher, der 1) wenn er existirt, jenseits des Gedankens, jenseits ihrer und der Welt existire, und den 2) selbst als denkenden, 3) sogar als sprechenden zu denken, ihr aus ihrem Verhältniß zur Welt und zu ihr selbst in ihren Gefühlen, moralischen Bedürfnissen, Hoffnungen und Erwartungen nothwendig sey; da sie selbst hingegen, was das Erste betrifft, ihrer Existenz diesseits des Denkens ihrer selbst, oder des Gedankens ihrer, gewiß ist, und was das zweite und dritte angeht, als die denkende und ihre Vorstellungen, Gedanken u. s. w. bezeichnende darum, weil sie diese ist, von ihr selbst gedacht wird. — Nicht dazu, daß sie, als der existirenden, sondern nur dazu, daß sie, als der denkenden und ihre Gedanken bezeichnenden ihrer selbst gewiß werde, bedarf es ihrer Reflexion auf sie selbst, als diese, die sie ist; als jene weiß sie sich vor, als diese mittelst ihrer Reflexion auf sich, und so sich wissend, ist sie ihrer selbst, in der die Möglichkeit des Zweifelns an ihrer Existenz u. s. w. ausschließenden Weise, gewiß. — Ob aber er, der von ihr jenseits ihres Gedankens seiner und jenseits der Welt gedachte, existire, denke und spreche, weiß sie nicht, sondern nur, daß er von ihr, aus Gründen ihrer Vernunft, ihrer Erfahrung ꝛc. — indem ihr Gedanke in Bezug auf ihn

von ihr mit dem Wort: Gott bezeichnet, und als logisches Subject fixirt wird, — für existirend zu halten, und als denkender und sprechender, ihm und ihr zu Ehren, oder seines Gedankens wegen, und um ihretwillen zu denken sey. Wie also immerhin, von ihr — in den Urtheilen: Gott ist, und er ist Geist, persönlicher, denkender rc. — ihr seiner Existenz und der seiner Eigenschaften Gewißseyn im Unterschied von der Gewißheit ihrer selbst gedacht und genannt werde, ob Glauben oder Für-wahr-Halten, oder ob Ueberzeugt- und der Ueberzeugung Treuseyn, so ist dasselbe doch wenigstens mit der Möglichkeit des Zweifels behaftet, und kann es eben darum nie so zuverlässig werden, wie diese Gewißheit ist.

Das Wort als Name = Θεός, und dann als das Wort = ὁ λόγος, vom Gedanken und seinem Gegenstande unterscheidend, gibt ihm die subjective Intelligenz im Verhältniß zu ihr selbst, zwar des Gedankens und der Ueberzeugung wegen, die sie vom Seyn seines Gegenstandes hat, einen Werth, jedoch so, daß er ihm durch sie allein wird, denn der Gedanke selbst ist ja, nach ihrem Dafürhalten, ihr Erzeugniß, auch wäre ja, hätte sie sich nicht von der Existenz seines Gegenstandes aus sich überzeugt, an einem Namen für ihn durchaus nichts gelegen und hängt ja, wie das, daß er ihn erhält, von ihr, als Schöpferin der Sprache, so das, daß er an ihm den seiner Allgemeinheit und Reinheit gemäßen hat, von ihrer Grammatik und Logik ab. Wird also von ihr der Name gepriesen, so geschieht's im Grunde aus dem Verhältniß, worin er zu ihr steht.

Eben dies Verhältniß — und das des Gedankens zu ihr ist es auch, in welchem sie beide für an sich von einander verschieden nimmt und nehmen muß, denn da sie das Princip beider zu seyn vermeint, so vermag sie nicht ihren Unterschied von — in ihrer Identität mit einander,

sondern nur ihre Identität mit — in ihrem Unterschiede von einander zu wissen; sie ist's, die, wie sie meint, aus sich einerseits den Gedanken, andererseits — gleichzeitig oder nach ihm — den Namen für ihn hervor- und beide zusammen bringt; somit wäre ursprünglich ein Unterschied zwischen beiden, und von Glück zu sagen, wenn der Gedanke einen ihm, bis zur Identität mit ihm, entsprechenden, also von ihm unzertrennlichen, und durchaus nur auf ihn anwendbaren Namen — wo möglich in jeder Sprache — erhalten hätte. Ist ein solcher ihm geworden, so bedarf's für die Religion nicht noch eines andern, der theils darauf, daß er der namhafte sey, hinweise, theils ihn mit Bezug auf seinen Gegenstand, wie dieser, als denkender und sprechender in ihr gedacht wird, bezeichne, denn als generischer und lediglich substantiver den Gedanken als permanent logisches Subject aussprechend, und seinem gegenständlichen Inhalte vollkommen angemessen, ist er selbst der beste Beweis seiner Namhaftigkeit, und weis't er selbst, wie etwa der Name: Gottheit durch das Gutseyn auf das Denkendseyn ꝛc. des Gegenstandes hin, für dessen Gedanken er der Name ist.

In der biblischen Lehre kömmt jedoch neben dem Namen: יְהוָה, wo durch das Seyn die Hindeutung auf das Denken und — Sprechen eine sehr unbestimmte, und Θεός, wo sie durch das Sehen oder Schauen, wenn es mit dieser Etymologie seine Richtigkeit hat, eine bestimmtere ist, der Name דְּבַר יְהוָה und λόγος τοῦ Θεοῦ vor, und scheint es, daß bei dem gleichen substantiven und generischen Werthe beider, jeder von beiden, der eine des Gedankens und seines Gegenstandes wegen, der andere um des einen und um des Inhalts willen, den der Gedanke hat, nothwendig sey, allein in Wahrheit ist nur der eine nothwendig; entspricht er — in den verschiedenen Sprachen nur verschieden lautend — dem Gedanken und seinem Gegenstande vollkommen, bedürfen also

die Menschen nicht ferner daran, daß 1) der Gegenstand kein undenklicher und unsagbarer, sondern namhaft, 2) selbst als der denkende, und 3) als der — ihnen übrigens unbegreiflich: wie? — sein Denken äusserndе, seine Gedanken bezeichnende zu denken sey, erinnert zu werden, so wird der andere, der Name: Logos, der diese dreifache Erinnerung gibt, überflüssig, und das Urtheil: Gott ist oder war das Wort, der Religion und Theologie gleichgültig. Sagt aber die Bibel, wie sie thut, Joh. 1, 1., „das Wort war bei Gott," — ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν — und gründet die kirchliche Lehre, wie sie gleichfalls thut, sich mit auf den Satz: das Wort ist Gott — ὁ λόγος = Θεός —, so bleibt dem auf beide Namen reflectirenden persönlichen Subject freilich nichts weiter übrig, als in der oben betrachteten Weise entweder diesen Satz, in welchem der Gedanke einer Eigenschaft Gottes mit einem substantiven Namen bezeichnet und zum logischen Subject gemacht, das Wort Gott aber ein adjectiver Name ist, und der Gedanke, den es bezeichnet, ein Prädicat seyn soll, für unlogisch, und dieses Gedankens und seines Gegenstandes, d. i. Gottes selbst unwürdig zu erklären, oder bei dem Wort: Logos, per hypothesin, an einen Geist, als welchen Gott eine seiner Eigenschaften, ohne sie von sich zu trennen, zur Person gemacht habe, und welcher eben darum, ohne jedoch Gott selbst zu seyn, Gott genannt werde, zu denken, oder auch diese Hypothese, wie manche andere, mit welcher der Verstand, im Gebiete des dem Menschen Unerkennbaren, sich selbst zu verlieren Gefahr laufe, aufund der Religion und Kirche den Rath zu geben, daß sie das Dogma vom Logos, als solchem, und von ihm, der Mensch, von diesem Menschen, der Gott sey, als obsolet und unnütz aus sich entferne, und an der einfachen Wahrheit: die Gottheit mit ihren Eigenschaften ist die Gottheit sich genügen lasse.

---

Auch würde dieser Rath Eingang finden, wenn die Kirche, deren Dogma das besagte ist, eine Anstalt zur Beförderung der Subjectivität, und nicht vielmehr zur Befreiung von ihr, und zur Beförderung der Persönlichkeit, in der dieselbe aufgehoben, und nur noch ein Moment, d. i. welche subjective Persönlichkeit sey, und wenn die Autorität der Religion, welche die der Kirche ist, eben diese Subjectivität, und nicht vielmehr die von ihr, wie von der Objectivität unabhängige, d. i. die absolute Persönlichkeit wäre. In dieser Bestimmung der einen und Autorität der andern steht doch wohl beiden das Recht der Forderung an die persönliche Subjectivität zu, daß sie, bevor von ihr aus dem Verhältniß der Namen und des durch dieselben bezeichneten Gedankens zu ihr selbst, ein Endurtheil gegen das in Frage stehende Dogma gefällt wird, auf den Gedanken im Verhältniß zu ihm selbst und seinem Gegenstande, und auf diese Namen in eben diesem Verhältniß reflectire, und dabei, wär's auch nur einsweilen, von sich und ihrer Gedanken- und Namen-erschaffenden Macht abstrahire. Auch vermag sie sogar aus ihrer eigenen Logik zu wissen, daß diese Forderung gerecht sey, denn dazu reicht hin, daß sie sagt: „in der Reflexion auf mich muß ich den Satz — der Logos ist Gott — entweder für unlogisch, oder für hypothetisch, und — besonders was die Praeexistenz betrifft — für phantastisch anerkennen, aber wofür denn in der Abstraction von mir? Vielleicht für keins von beiden! Schon dieses Vielleicht also bringt mit sich, daß entweder die Unmöglichkeit einer solchen Abstraction bewiesen, oder, im Urtheil, zum wenigsten weder für noch gegen den Satz entschieden, sondern seine Wahr- oder Unwahrheit in suspenso gelassen werde. Die Unmöglichkeit aber steht weder aus meinem Verhältniß zu mir selbst, noch aus dem zu Anderm ausser mir zu beweisen, denn in dem einen wäre sie ja bereits — und in dem andern ihr Gegen-

theil vorausgesetzt, und ginge der Beweis dort im Cirkel, hier sogar auf seine eigene Widerlegung aus; indem ich, wie auf mich, ohne von Anderm —, eben so auf Anderes, ohne von mir zu abstrahiren, nicht reflectiren kann, folglich, damit aus meinem Verhältniß zu Anderm der Beweis für die Unmöglichkeit einer Abstraction von mir geführt werde, von mir abstrahiren muß."

III.

Das Denken, als Reflectiren auf die Objectivität, hat sich, als das Abstrahiren von der Subjectivität, und, als Reflectiren auf diese, als das von jener zur Voraussetzung, und ist, als Reflectiren auf den unbedingt-activen und independenten Gedanken, das Abstrahiren sowohl von der Sub- wie von der Objectivität; eben hiermit aber ist es, indem das Denken der von ihr selbst frei werdenden Ichheit, und, in ihrem Befreiungsact, von ihr selbst dafür anerkannt, nicht ein durch sie — sondern durch den, ihr sich mittheilenden, Gedanken angeregtes, und allein kraft seiner das Reflectiren auf ihn allein, — das ihrige, weil das seinige. —

Reflectirt sie, abstrahirend von sich und der Objectivität, auf ihn in seinem Verhältniß zu ihm, so ist diese Reflexion zugleich die auf ihn in eben demselben zu seinem Gegenstande, und ihre nächste Folge die Anerkenntniß der Identität seiner, wie mit ihm selbst, so mit seinem Gegenstande, die weitere die, daß der Gegenstand für den, der nicht jenseits seines Gedankens — und der Gedanke für den, der nicht jenseits seines Gegenstandes sey, anerkannt, — und die Schlußfolge die, daß der mit seinem Gedanken identische Gegenstand von der subjectiven Intelligenz nicht, weil sie — die nur bedingt-active und nur selbstständige, — sich die denkende zu seyn weiß, sondern, weil er der denkende ist, als der denkende gedacht wird und werden muß. Nicht ihr verdankt der Gedanke sich, seine Unabhängigkeit von Sub- und Object,

seine unbedingte Macht, und seinen Namen, sondern aus ihm, in der Identität mit seinem Gegenstande, ist ihr das Seyn ihrer selbst, die Gewißheit ihrer selbst, das Denken und der Vorzug vor der nur lebenden Subjectivität, geworden, ihn zu haben, und ihn, der sich nennt, zu benennen. Auch ist nicht sie, noch das Bewußtseyn überhaupt, und weder das Daseyn, noch das Leben im Daseyn, sondern er selbst das Element, das ihn enthält.

Wird also von ihr, die ihn für das Princip ihrer selbst und der Religion anerkennt, für die Erkenntniß seines Namens auf dessen Verhältniß zu ihm reflectirt, so ist, indem sie denselben, der ihn — von ihm, der sich mit ihm bezeichnet, unterscheidet, diese Erkenntniß die des Namens, der, in der Identität mit dem Gedanken, von dem Gedanken, — wie die des Gedankens, der, in der Identität mit dem Namen, von dem Namen sich selbst unterscheidet. Die Selbstunterscheidung beider von einander, in ihrer Identität mit einander ist der Grund, daß sie den einen vom andern unterscheidet, und nur, wenn sie auf das Verhältniß beider blos zu ihr selbst reflectirt, kann sie meinen, der Unterschied gehe der Identität vorher, und sey, wie auch diese, in ihr selbst gegründet.

Nicht diese Meinung des Subjects, noch die, daß es das Princip des Gedankens und des ihn bezeichnenden Namens, sondern die Erkenntniß, daß er, wie das Princip seiner selbst und seines Namens, eben so das der Identität seiner mit — und des Unterschiedes seiner von diesem sey, ist die seiner, seines Gegenstandes und Namens, oder die Gottes würdige, und heißt's von ihr zugleich, sie sey des Menschen würdig, so ist's, weil er mittelst der Abstraction von sich, die das animalische Subject nicht, aber das persönliche vermag, zu ihr gelangt.

Das Wort, als Name des unabhängigen Gedankens, hat ihn, wie er sich selbst zum Princip, und in der Identität mit ihm, die Dignität, die er hat; sie verliert der

Name eben so wenig dadurch, daß ihn der Gedanke von sich unterscheidet, und er zu jedem Namen, den diesem die Menschen geben, — wie dieser, der unbedingte, die seinige dadurch, daß die persönliche Subjectivität seiner theilhaftig, und er die Bedingung für ihre Erkenntniß seines Gegenstandes wird. Reflectirt nun, aus irgend einer Veranlassung, die subjective Intelligenz auf den Namen, so vermag sie das nur, indem sie ihn denkt, also nicht ohne ihren Gedanken desselben, und unterscheidet sie ihn von dem Gedanken, den er bezeichnet, so ist auch das nur möglich, indem sie diesen denkt, also nicht ohne ihren Gedanken des Gedankens. Für ihre beiden Gedanken gebraucht sie dann wohl den Namen, welcher der Gegenstand des einen dieser beiden ist, z. B. wenn, — indem etwa das Wort: Gott der Name des unbedingten Gedankens ist — in ihrer Reflexion auf dasselbe ihre beiden Gedanken die dieses Namens und des durch ihn bezeichneten Gedankens sind, und sie sodann mittelst des einen, ihn mit eben dem Wort: Gott aussprechend, dasselbe von dem Gedanken, für welchen es der Name, und welcher der Gegenstand ihres andern, vorerst blos mit dem Wort: Gedanke bezeichneten Gedankens ist, unterscheidet; Gott ist das Wort für den Gedanken, aber auch sowohl für meinen Gedanken, dessen Gegenstand er ist, und den es — wie für meinen Gedanken des Worts selbst, das ihn ausspricht; es also, das eine und selbe, hat als Name die dreifache Bestimmung 1) den von Sub- und Object unabhängigen Gedanken, 2) den subjectiven Gedanken, dessen Gegenstand er — und 3) den gleich subjectiven zu bezeichnen, dessen Gegenstand es — das Wort — selbst ist.

Wie dieses Bezeichnen, eben so ist, wenn die persönliche Subjectivität auf den Namen reflectirt, ihr Beziehen desselben auf den Gedanken, dessen Zeichen er ist, ein dreifaches. Entweder nemlich bezieht sie ihn — in der Reflexion auf ihn abstrahirend von sich, — auf den Ge-

genstand des Gedankens, der ihr sich mitgetheilt, und den sie unter einem andern Namen, z. B. als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bereits im Gedächtniß hat, oder — in der Reflexion auf ihn und sich abstrahirend von dem Gedanken des Gegenstandes, als ihr mitgetheiltem, und solche Mittheilung negirend, — auf ihren Gedanken seines Gegenstandes, als den von ihr selbst gemachten, oder — in eben derselben auf ihn abstrahirend von sich und ihrer Unterscheidung des mitgetheilten und seines Gegenstandes, — allein auf den sich der Menschheit mittheilenden und ihr zu Theil gewordenen.

In der ersten Beziehung findet blos ein Namen-Wechsel statt, indem die Vorstellung ist, daß der Gegenstand des unabhängigen Gedankens, in seinem Unterschiede von ihm, sich neben dem bisherigen und vorzugsweise vor ihm, einem gemeinsamen — z. B. Gott der Hebräer, אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים — einen andern und diesen, als Eigennamen — z. B. יְהוָה — — gegeben habe.

In der zweiten dagegen sind es die Gedanken selbst, die mit einander sogar verwechselt werden, indem die Meinung ist, der von der Subjectivität überhaupt unabhängige, aber ihr, als denkender, gewordene Gedanke sey das Erzeugniß eines sich selbst und andere täuschenden Menschen, — die göttliche Offenbarung eine Erfindung denkscheuer Phantasie, und ein Pflegling der Schlauheit, — und nur der von der allgemeinen Menschenvernunft gemachte, und allein aus ihr hervorgebrachte der rechte, und dessen würdig, daß jedermann seiner theilhaftig werde; an ihm habe die Vernunft das permanent logische Subject, und für ihn fordere sie in jeder Sprache einen Namen, der generisch und substantiv, und der, mit ihrer Hülfe, in dieser und jener — die Gottheit, the Deity, la divinité — auch bereits gefunden sey.

In der dritten Beziehung endlich wird von der subjectiven Intelligenz, indem sie den unbedingten und mit

seinem Gegenstande identischen Gedanken denkt, zugleich anerkannt, daß dieses ihr Denken seiner und — seines Namens nicht sie, sondern ihn, den in der Identität mit seinem Gegenstande namhaften Gedanken selbst, zum Princip habe. Als ihr mitgetheilt ist er der in dieser Identität sich selbst von seinem Gegenstande unterscheidende, als von ihr für den ihr mitgetheilten anerkannt, ist er der von ihr gedachte; und wenn dann ihr Gedanke seiner mit dem nemlichen Wort von ihr bezeichnet wird, das ihn bezeichnet, so ist's eben darum, weil der ihrige ihn zu seinem Princip hat, also, ob zwar von ihm, dem Princip, abhängig, doch mit ihm, dem Gedanken, wie er an sich mit seinem Gegenstande, identisch ist. In dieser Beziehung allein können die Menschen mit Wahrheit sagen, ihr Gedanke Gottes und sein Name, — eben das Wort: Gott, oder irgend ein anderes, nur daß es ihn, den unbedingt activen und independenten bezeichne, — sey göttlichen Ursprungs.

So nemlich ist nur nicht der Gedanke, aber das, wessen er sey, ob der meinige oder deinige, ob der eines einzelnen Individuums, oder Volks, oder sogar, ob der aller Menschen, und nur nicht der Name, aber das ganz gleichgültig, daß er Eigenname oder gemeinsamer und substantiver oder abjectiver, in welcher Sprache er dieser oder jener sey, denn der Gedanke, der ihn hat, ist an sich kein logisches Subjekt und kein Prädicat. Er ist's, der sich, — und den eben darum, weil er sich ausspricht, die Menschen, in ihren verschiedenen Sprachen, mit jedem Wort aussprechen, das ihn in irgend einer Weise und so zu bezeichnen vermag, daß keins von allen an sich entweder ein Eigenname, oder ein gemeinsamer ist; da hingegen nach der Vorstellung, in der ersten Beziehung, der Gegenstand des Gedankens, in seinem Unterschiede von ihm, sich durch irgend einen Menschen, und nach der Meinung, in der zweiten, nur der

Mensch, in seiner Bestimmtheit des Allgemeinen, den Gedanken, und ihn nur als den seinigen ausspricht; wo dann freilich wohl beide, die Vorstellung und die Meinung, ihren tiefern Grund in der Ahnung, daß der Gedanke selbst sich den Namen gebe, haben mögen, und diesen die eine nur auf die Bestimmung des Eigennamens, der einmal gegeben, und fortan, oder ewig derselbe — זֶה־שְּׁמִי לְעֹלָם 2 Mos. 3, 15. —, die andere nur auf die des gemeinsamen einschränkt, der zu suchen, und, wenn endlich als der dem Gedanken vollkommen entsprechende gefunden, unveränderlich beizubehalten sey.

Schon damit aber, daß — sey's in der Ahnung und einerseits in der Reflexion des persönlichen Subjects auf irgend ein Object, z. B. auf den brennenden Busch und den Ruf aus ihm, 2 Mos. 3, 2—4., andrerseits in der auf es selbst, und in der Abstraction von jedem Object, oder sey es, mittelst der Abstraction von ihm und diesem, in dem Gedanken — anerkannt ist: er selbst gebe sich seinen Namen, wird auch anerkannt, daß der mit ihm identische Gegenstand, wie der denkende, eben so der sprechende sey. Noch bestimmter indeß wird diese Anerkenntniß, was die Vorstellung betrifft, durch die Reflexion des Subjects auf die Reden, z. B. im alten Testament, mittelst deren der Gegenstand des Gedankens seine Gedanken, Gebote, Rathschlüsse den Menschen geoffenbart habe, und angehend die Meinung, durch seine Reflexion auf es selbst, welches sich, wie denkendes, so auch jedem seiner Gedanken, und zwar am vollkommensten durch's Wort, bezeichnendes zu seyn weiß; indem sie dort aus diesen Reden, hier aus diesem Wissen gefolgert wird. Allein so bestimmt, steht die Anerkenntniß noch im Widerspruch mit dem Gedanken, und seinem Gegenstande, denn sich gründend entweder darauf, daß diese Reden, wie Orakel, einst gehört worden, und noch in der Bibel — zu lesen sind, bleibt sie an die Objectivität, von der er

frei — oder auf die Gewißheit der Intelligenz, daß sie die ihre Gedanken bezeichnende sey, an die Subjectivität geheftet, von der er eben so frei ist.

Gründet sich darauf der Unterschied zwischen Gott und dem stummen Götzen, muß Gott darum, weil er — zu den Vätern — geredet hat, oder weil das denkende Subject auch redendes ist, für den sprechenden anerkannt werden, so ist er dieser aus einer nicht nur seinem Gedanken fremden, sondern sogar über ihn gestellten Autorität, gleichviel ob dieselbe die der Bibel oder der Ichheit sey. Allererst damit hebt sich jener Widerspruch, daß besagte Anerkenntniß allein in und aus dem Gedanken selbst die des persönlichen Subjects wird, dieses mithin, um zu ihr zu gelangen, von sich und allen Orakeln, also auch von der Bibel, wie die Unabhängigkeit des Gedankens fordert, abstrahirt hat. Denn so wird nicht nur gewußt, daß das Wort, als Name an sich — שֵׁם, ὄνομα — das Zeichen des Gedankens, sondern auch, daß dasselbe, als das Wort — הַדָּבָר, ὁ λόγος — selbst der wesenhafte und wirkliche Gegenstand des Gedankens ist, den es als Name bezeichnet, und daß, wenn in der Bibel von dem Namen, der über alle Namen, und von Gott, der das Wort, vom Wort, das bei ihm sey, die Rede ist, die Wahrheit dieser Rede weder in einem Ereigniß, einer Historie, überhaupt im Object, noch im Subject, sondern allein in dem Gedanken, der keins von beiden, und weder durch das eine noch durch das andere bedingt ist, ihren Grund hat, auch die Wissenschaft durch ihn allein so zu reden, ermächtigt ist.

---

Das nemlich, daß die Menschen, des Gedankens vorerst als bloßer Ahnung, dann aber als des Gedankens selbst, im Unterschied von seinem Gegenstande, theilhaftig werdend, ihm, in der von ihnen wenigstens geahnten Identität mit demselben, irgend einen Namen zu geben ver-

mögen, kömmt daher, daß er selbst, in eben dieser Identität das Wort ist, als welches er sich zum Gegenstande, und welches ihn zum Inhalte hat. Er heißt Gott, Jehova, Allah, ja Brahma, Manithou u. dergl., weil er, indem Gedanke, nicht ohne Namen, sondern, wie jeder, an sich der Name selbst, — und, indem der unbedingt-active und mit seinem Gegenstande — dem Wort — identische, wie das Princip seiner selbst, mithin des Namens, so das des Seyns und Lebens, der Intelligenz und des Willens, und der, das Denken, Wissen und Wollen bedingenden, Sprache ist; πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Statt also daß in Ansehung seiner das Wort — ὁ λόγος — gleichgültig sey, hat vielmehr erst aus ihm, dem wirklichen Gegenstande seiner, jeder Name, der ihm gegeben worden oder wird, seinen Gehalt und Werth. Ist der, welcher Gott genannt wird, das Wort — Θεὸς = ὁ λόγος, — so hat der Name: Gott die Dignität des Gedankens, den er bezeichnet, und diese aus ihm; sind hingegen beide: Gott und das Wort nur Zeichen, nur zwei Namen für einen und denselben Gedanken und für seinen, noch dazu nicht allein von ihm sich unterscheidenden, sondern auch als jenseits seiner und der Welt gedachten, Gegenstand, so haben sie wie alle Zeichen die Bestimmtheit des Beliebigen und Zufälligen; und wird das zweite für obsolet und unnütz erklärt, so muß auch das erste, gleichviel ob alt oder neu, — ob Jehova oder Gottheit, — dafür erklärt werden. Ist Gott nicht der Logos, heißt er nur so, so heißt er auch nur Gott, und wär's consequent, daß, wenn der Name λόγος aufgegeben wird, auch der Name θεός aufgegeben, also die Logomachie damit beendigt werde, daß die Theologie gar nicht anfängt.

IV.

Des unabhängigen Gedankens theilhaftig, in der Abstraction von sich und von der Objectivität ihn für identisch mit seinem Gegenstande anerkennend, und das Wort

als Namen des Gedankens, ja den Gedanken als den Namen selbst wissend, weiß die subjective Intelligenz hiermit zugleich eben den Namen, als den des Gegenstandes, der in der Identität mit dem Gedanken das Princip des Denkens und der Sprache, also selbst der denkende und — redende ist. Der Gedanke als ihr mitgetheilt, und so als der ihrige, ist nicht sein Gegenstand, sondern der sich von ihm unterscheidende, und sie selbst, welcher der eine geworden, ist hiermit keineswegs des andern theilhaftig, jedoch dadurch befähigt, den andern für den anzuerkennen, welcher nicht jenseits des einen, sondern mit ihm identisch sey. Nur mittelst dieser, ihr durch ihre Reflexion auf den einen gewordnen, Anerkenntniß ist ihre Reflexion auf eben denselben für die Erkenntniß seines Namens, zugleich die auf seinen Gegenstand, — eine Reflexion, die der Mensch erst auf der Stufe seiner Religion vermag, auf welcher ihr Element nicht Gefühl, noch vorstellendes, sondern das denkende Bewußtseyn, ihr Inhalt die durch den Glauben vermittelte Erkenntniß, ihr Wirken ein Befreien von der Knechtschaft jeder Art, und ihr Ziel die Freiheit selbst, und mit dieser die Seligkeit, kurz: auf der sie die christliche ist; denn erst auf dieser Stufe ist die subjective Intelligenz, die auf der frühern den mit seinem Gedanken identischen Gegenstand, unter dem Namen: Jehova, Adonai, oder sogar Wort Jehova's u. dergl. nur im Verhältniß zur Welt und zu ihr selbst in ihrer Einzelheit und Allgemeinheit zu denken und anzuerkennen vermochte, in Stand gesetzt, auf sein Verhältniß zu ihm selbst, wär' es auch vorderfamst blos für die Erkenntniß seines Namens zu reflectiren.

Bei dieser Reflexion kömmt ihr, schon zu diesem Zweck, jedoch nur, wenn sie dabei von sich und ihren Verhältnissen gänzlich abstrahirt, die Bibel mit der Sentenz: „das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort," höchst erleichternd zu Hilfe. Es ist neumlich das als Name

mit dem Gedanken identische Wort, in seinem Unterschiede von ihm, durch welches der Gedanke sich den Menschen mittheilt, und in dieser Mittheilung jeden — Eigen- oder gemeinsamen — Namen, den sie ihm geben, und mittelst dessen sie ihn, den sich mittheilenden, zu dem ihrigen machen, sich gefallen läßt. An ihm, den sie, wäre er an sich der Namenlose, zu benamen nicht vermöchten, haben sie in allen den Namen, die sie ihm geben, die Bedingung, ja das Mittel, für die Erkenntniß seines Gegenstandes. In jenem biblischen Satz aber: Θεὸς ἦν ὁ λόγος, ist ihnen, wie der Name dieses Gegenstandes, so die Hinweisung auf den Gegenstand selbst gegeben, und wird für sie, — eine so verschiedene Bedeutung z. B. in Bezug auf das Mächtig-, Ewig-, Zufürchten-, Gut-Seyn, oder Schauen das Wort habe, womit von ihnen der Gedanke bezeichnet wird, — der Name seines Gegenstandes, bei der übrigens noch so großen Verschiedenheit ihrer Sprachen, in allen Beziehungen der nemliche — λόγος, דָּבָר, verbum, Wort u. s. w. seyn und bleiben müssen. Ist nun ihre Religion die christliche, und kömmts zum Versuche einer Wissenschaft derselben, so wird, nachdem von der Wissenschaft, damit der Name, den der Gedanke hat, mit welchem sie anhebt, erkannt werde, zuvorderst auf dessen Verhältniß zu ihm reflectirt worden, diese Reflexion, für die Erkenntniß des Namens seines Gegenstandes, nothwendigerweise die auf das Verhältniß des mit dem Gedanken identischen Gegenstandes zu ihm selbst werden, oder: als die auf dieses Verhältniß sich in eben dem Gedanken fortsetzen, und sich, ob zwar ohne den oft erwähnten Bibelspruch möglich, doch mittelst seiner am leichtesten durchführen.

In der Beziehung aber des Namens auf den Gedanken, (unter III.) die hiermit zugleich Beziehung auf den Gegenstand des Gedankens ist, kömmt zu den drei dort genannten Bestimmungen, die das Wort als Name in der Reflexion auf es hat, noch eine vierte hin-

zu, indem die reflectirende Intelligenz an ihm nicht nur das Zeichen

1) des Gedankens, 2) ihres Gedankens desselben, 3) ihres Gedankens seines Namens hat, sondern dasselbe auch

4) als das Wort der Gegenstand des Gedankens selbst und der Name für ihn ist.

War zuvor ihre Aufgabe die: welchen Werth das Wort, als Eigen- oder gemeinsamer, als substantiver oder adjectiver, und endlich als der Name an sich im Verhältniß zu dem unabhängigen Gedanken, den er bezeichnet, angehend sowohl dessen Identität mit — wie dessen Unterschied von seinem Gegenstande, habe, so ist sie nunmehr die, welches der Werth des zu irgend einem Namen, z. B. Θεός oder Gott, gewordnen im Verhältniß eben des Gedankens zu seinem Gegenstande sey. Und zwar ist bei dieser Aufgabe ist, wie bei der vorhergehenden auch, 1) der unabhängige Gedanke gedacht, 2) der Gedanke desselben für den von ihm abhängigen anerkannt und mit dem nemlichen Namen, etwa: Gott, den jener habe, bezeichnet; 3) auch dieser Name gedacht, und hat der Gedanke des Namens das nemliche Wort zu seinem Zeichen; 4) aber ist, wie bei der frühern nicht, auch der Gegenstand des unabhängigen Gedankens als solcher gedacht, und, indem gedacht, etwa mit dem Namen, den ihm die Bibel gibt, und der das Wort, ὁ λόγος, als der Gegenstand selbst ist, genannt. Die Aufgabe selbst stellt sich also in die Frage: welchen Werth haben, abgesehen von dem persönlichen Subject und seinen Denk- und Wort-Bestimmungen, die Namen: Gott und das Wort im Verhältniß des unbedingt-activen Gedankens zu seinem Gegenstande?

Gleich unabhängig von der Sub- und Objectivität hat keiner von beiden — Gedanke und Gegenstand — den andern ausser sich, und ist somit das Verhältniß beider zu einander das eines jeden zu ihm selbst; aber beide und ihre Namen werden von dem fragenden Subject gedacht,

und durch seine Gedanken bedingt sich die Reflexion auf dies Verhältniß, zur Beantwortung der Frage: Den subjectiven Gedanken des einen und den seines Namens, wenn dieser das Wort: Gott ist, bezeichnet eben das Wort: Gott, den des andern, und den des seinigen, welcher das Wort als solches ist, eben der Name: Wort oder Logos. Die Beantwortung der Frage nach dem an und für sich logischen Werthe beider Namen kann daher nur gelingen, wenn zwischen ihnen, wie sie, jeder einen subjectiven, — und zwischen ihnen, wie sie, der eine den unbedingt-activen Gedanken, der andere dessen Gegenstand bezeichnen, unterschieden, und in der Reflexion auf das Verhältniß des letztern zum unbedingt-activen Gedanken, d. i. zu ihm selbst, oder dieses Gedankens zu seinem Gegenstande, d. i. eben so zu ihm selbst, von den, diese Reflexion blos bedingenden, subjectiven Gedanken beider abstrahirt wird. Darnach nemlich ist, so interessant sie mir sonst etwa seyn, nicht die Frage, welchen Werth die Namen: Gott und das Wort, als Zeichen meiner Gedanken, sondern darnach, welchen sie, der eine — Θεός, — als das des von mir gedachten, aber zugleich von meinem Denken und der Objectivität unabhängigen, der andere — ὁ λόγος, — als das für den von mir gedachten, aber eben so von beidem, von mir und dem Object, unabhängigen Gegenstand des unbedingt-activen Gedankens, und — als der mit demselben identische Gegenstand selbst — haben.

Der Gedanke, in seiner unbedingten Activität und in seiner Unabhängigkeit von Ob- und Subject das Princip seiner selbst, ist sich selbst der Gegenstand, und der Werth sowohl des mit ihm, dem Princip, wie des mit ihm, dem Gegenstande, identischen Namens ist der absolute; die Dignität des einen, der des Gedankens gleich, dessen Gegenstand das Seyn als das Denken zu seinem Wesen — und die des andern, der des Gegenstandes gleich, der den Gedanken zu seinem Inhalte

hat, und dessen Wirklichkeit das Denken als das Seyn ist, ist die eine und selbe. Dagegen hat eben das Wort, als Name für meinen Gedanken des unabhängigen Gedankens, und das, als Name für meinen Gedanken seines Gegenstandes einen nur relativen Werth, d. i. einen solchen, der, obgleich ihm weder aus mir, dem blos selbstständigen Subject, noch aus der Bibel und ihrem Text, einem Object, sondern allein aus dem unabhängigen Gedanken selbst geworden, doch nur in Relation zu der Dignität seines und des Namens seines Gegenstandes ein wahrhafter Werth ist. Hier nun für besagte Frage von diesem relativen Werthe zwar abgesehen, kann doch dieselbe auch nur mittelst der, durch den Gedanken selbst, der sich der subjectiven Intelligenz mitgetheilt hat, angeregten Reflexion auf ihn, als das Princip seiner selbst, beantwortet werden. Sagen wir: er, der, — indem das Princip seiner, — der Name selbst ist, den er sich gibt, oder: er, der, als dasselbe, sich den Namen gibt, welcher er selbst ist, hat sich zu seinem Gegenstande, so enthält solche Rede freilich unsere Gedanken seiner, des Princips, Namens rc., allein mit ihnen ist es doch, — wir müßten denn jeder sich interessanter seyn, als er uns, — weder um sie, noch um uns, sondern in seinem Verhältniß zu ihm selbst, um die Erkenntniß seines Namens zu thun. Und heißt es von diesem,

er sey das Wort, als welches der sich den Menschen mittheilende Gedanke sich selbst ausspreche,

so ist damit gesagt, daß er, der sich der Gegenstand ist, als dieser sich, den activen, d. i. denkenden, zum Princip habe, und, indem der Gegenstand seiner, als der denkende der wirkliche, ὁ λόγος, sey. Wohl könnte es, statt dessen, heißen,

der Gedanke, als Princip seiner, sey das Urbild, ὁ ἀρχέτυπος, und als Gegenstand seiner, das Ab- oder Ebenbild, ὁ ἔκτυπος,

allein diese Vorstellungsweise würde sich auf ein Sehen,

höchstens Anschauen, welches beides noch kein Denken ist, beziehen, und irgend einen vorgestellten Gott, nebst seinem Conterfey gleichen Inhalts mit ihm, also einen Abgott oder — deren zwei, und ihre Eigen= oder Beinamen herbeiführen; da hingegen die Vorstellung in dem Satze: der Name ist das Wort, als welches der Gedanke sich ausspricht, eine Beziehung auf den Gedanken selbst in seinem Verhältniß zu ihm hat, und aus der, durch ihn angeregten, Reflexion auf dies Verhältniß die Imagination, wie die Sensation, möglichst abhält, denn Sprechen ist Denken; beim Wort als solchem vergeht dem Menschen, wo nicht Hören und Sehen, doch das Sehen, auch heißt es ja sogar, wenn ein Bild seinem Originale gleicht, es entspreche ihm. Die Vorstellung, allerdings mit Rücksicht auf die biblische Lehre vom Logos gewählt, und diese Lehre selbst, nebst allen den Reden, welche in der heiligen Schrift, als von Gott gesprochen, berichtet werden, hat ihre Rechtfertigung einzig und allein in dem unabhängigen Gedanken; er begründet sie und ihre Autorität, nicht aber sie ihn und die seinige.

Der Name, den er, als das Princip seiner, sich giebt, und der er, als der Gedanke, selbst ist, vermittelt seine, des Gedankens, Mittheilung an die Menschen, und das, daß sie, seiner theilhaftig werdend, ihm in ihren verschiedenen Sprachen irgend einen Namen geben; er läßt sich herab, jeder Name zu seyn, mit dem sie ihn aussprechen, und sogar der Name: Kutka bei den Kamtschatalen, (s. Steller) bezeichnend ihre Ahnung des Welturhebers, der, wie sie meinen, ziemlich einfältig, und dessen Werk, die Welt, eben darum schlecht gerathen sey, ist schon ein Anklang an den, mit dem unbedingt=activen Gedanken identischen. Heißt es aber, es sey der Gedanke, als das Wort, welcher — oder: das Wort, als er, das sich der denkfähigen Subjectivität mittheile, so ist damit auf die eben genannte Vermittlung hingewiesen. Das Wort

nemlich als der sich mittheilende Gedanke, ist nicht dessen Gegenstand, sondern nur der Name, und dieser ein verschiedner: אֵל, Θεός u. dgl., und der als das Wort, d. i. als Name sich mittheilende Gedanke ist für die Intelligenz, der er zu Theil wird, nur Gedanke, noch nicht der Inhalt seines Gegenstandes, ihr ist daher auch möglich, daß sie die Erkennbarkeit seines Gegenstandes bezweifle, oder sogar leugne.

Den Namen nimmt und — giebt sie, wie es ihre Denk-Bestimmungen, die Kategorien, mit sich bringen; und reflectirt sie auf ihn in seinem Verhältniß zu ihr und diesen, so kann sie nicht anders, als ihn für einen gemeinsamen und substantiven, und den durch ihn bezeichneten Gedanken für das permanent logische Subject anerkennen. Gesellt sich aber zu ihm, wie in dem Satze: Gott war das Wort, der Name: Wort, so muß dieser von ihr, wenn sie auf ihn in demselben Verhältniß zu ihr reflectirt, entweder für gleichbedeutend mit dem Namen: Gott, oder für einen adjectiven, und für das Zeichen eines Prädicats gehalten werden, welches der Gedanke einer Eigenschaft sey, die, nebst andern, der von ihr bei dem Namen Gott gedachte Gegenstand habe. Daß der Name: Wort nicht nur dieser, sondern vielmehr ein ganz Anderes, — daß er der wirkliche Gegenstand des mit dem Namen: Gott bezeichneten Gedankens, und erst darum Name sey, kann sie nicht glauben, — also nicht erkennen. Zu diesem Glauben, und zur Erkenntniß in ihm ist erforderlich, daß sie durch den Gedanken, seiner theilhaftig, und von seinem Verhältniß zu ihr abstrahirend, sich bestimmen lasse, allein in ihm auf sein Verhältniß zu seinem Gegenstande zu reflectiren. Reflectirt sie auf dasselbe, so wird ihr aus dem Gedanken, der nicht ihr Inhalt, — Gott nicht = Ich, — sondern der seines Gegenstandes ist, — Θεός = ὁ λόγος — die Anerkenntniß, daß der Gegenstand, ὁ λόγος, es ist, durch den ihr sein Inhalt,

der Gedanke, mitgetheilt, — und der mit dem Inhalt identische Name, (jedes ihn bezeichnende Wort, z. E. Θεός) mittelst dessen sie des Inhalts, also des Gedankens, theilhaftig worden sey; Gott war das Wort, und, weil dasselbe, konnte die Welt zu seyn, der Mensch zu leben und zu denken anfangen, und der an sich mit dem Namen identische Gedanke, den es enthält, in dem Namen: Gott u. dgl. der seinige werden.

---

Dieser Anerkenntniß verknüpft sich sofort die andre, daß der Name: Wort kein adjectiver und der Name: Gott kein substantiver, also auch nicht jener das Zeichen für den Gedanken, als Prädicat, dieser das für ihn, als Subject, und daß ferner nicht — wie etwa beim kategorischen Urtheil — der durch den Namen: Wort bezeichnete Gedanke mit dem durch das Wort: Gott bezeichneten identisch, oder doch nebst andern in ihm, wie ein Prädicat in seinem Subject, enthalten sey, sondern daß vielmehr umgekehrt der das Wort oder ὁ λόγος genannte, indem er der Gegenstand selbst, — den mit dem Namen: Gott ausgesprochnen, dessen Gegenstand er ist, zu seinem Inhalte, und in diesem Verhältniß Gottes zum Logos weder die substantive und adjective Bestimmung der Namen, noch die logische Beziehung der Gedanken, als Subjects und Prädicats, auf einander, eine Anwendung, das persönliche Subject aber, beide aus einander haltend und fixirend, keine Autorität habe. Und eben hiermit wird diese andre Anerkenntniß zu der,

daß jede, in dem Gedanken, als dem Princip seiner selbst, und aus ihm erkennbare Bestimmtheit seiner zugleich die seines Gegenstandes — eine seiner Eigenschaften, — aber auch, daß keine derselben ein Accidenz oder Attribut, welches den Gegenstand zur Substanz und keine ein Prädicat, das den Gedanken zum Subject habe, sondern jede vielmehr, die Verstandes- oder die denkende- die Willens-Macht rc., der den Gedanken ent-

haltende Gegenstand selbst, — und also in der Wissenschaft, deren Princip der mit dem Namen Gott bezeichnete Gedanke ist, eine Lehre, wie von dem Wesen und der Wirklichkeit — eben so von den Eigenschaften seines Gegenstandes, enthaltend die aus seinem Gedanken sich hervorbringenden Erkenntnisse derselben, mithin die Erkenntniß des Gegenstandes selbst möglich sey.

V.

Der Gedanke, sich der Gegenstand, unterscheidet das, als Namen mit ihm identische, Wort von sich, und theilt mittelst seiner sich, den Gedanken, der Menschheit, für ihre Erkenntniß seines Gegenstandes, mit; der Gegenstand, das Wort, als solches, oder: ὁ λόγος, hat den Gedanken, der an sich der Name selbst, und irgend ein Name — ὁ Θεός — ist, zum Inhalte, und ist, wie er mit dem Gegenstande, — Θεός = ὁ λόγος —, so mit ihm, dem Gedanken oder Namen identisch, — ὁ λόγος = Θεός. — Eben darum konnte oben gesagt werden, es sey das in der Identität mit dem Gedanken von ihm unterschiedene, gleich ihm active und independente Wort, welches ihn, als sich ausspreche. Daß die Kirche das Wort als ihn ausspricht, ist, selbst wenn sie ihre Sentenz: der Logos ist Gott, aus der Bibel und deren Sprüchen auf's gründlichste abzuleiten vermöchte, allerdings so wenig ein Beweis für die Wahrheit dieser Sentenz, wie das, daß die persönliche Subjectivität, im Verhältniß zu ihr selbst, den mit dem Wort: Gottheit bezeichneten Gedanken, als durch sie selbst hervorgebrachten, und so als den ihrigen ausspricht, die Wahrheit des Gegentheils derselben, etwa in der Versicherung: der Gedanke ist kein Prädicat, und das Wort für ihn kein adjectives, beweis't. Aber es darf, daß der Gegenstand des Gedankens ihn zum Inhalt habe, — Θεός = ὁ λόγος, — aus ihm, dem Gedanken in seiner Activität und Unabhängigkeit nur anerkannt seyn, so beweis't sich die Assertion: ὁ λόγος = Θεός, — als eine Erkenntniß, mithin als

Wahrheit, eben aus ihm von selbst, und ist sie zugleich, mittelst der Reflexion allein auf ihn, bewiesen, ohne daß jedoch die Ichheit zu dieser Anerkenntniß und Reflexion genöthigt, und ihr die Wahrheit, die nicht, wie die Kategorie, wenn sie Gedanken und Namen fixirt, Fesseln anlegt, sondern abnimmt, aufgezwungen wird.

War nun schon in dem Satze: „der Name ist das Wort, als welches der Gedanke sich ausspricht," die Vorstellung nicht zu verkennen, so verleugnet sie sich noch weniger in dem:

„das vom Gedanken durch ihn und sich unterschiedne Wort als solches ist es, welches, in der Identität mit ihm, ihn als sich ausspricht."

Doch ist sie auch in diesem Satze mit Rücksicht auf die biblische Lehre gewählt, die, des Worts neben oder außer Gott, also im Unterschied von ihm, gedenkend, — „das Wort war bei Gott" — nicht unterläßt, zugleich seine Identität mit ihm auszusagen, — „und Gott war das Wort." Beide aber, diese biblische Hinweisung auf das Wort, welches Gott selbst sey, und die auf sie sich beziehende Vorstellung sind in dem Verhältniß des Gegenstandes zum unbedingt-activen Gedanken, dessen Gegenstand er ist, und den er enthält, wie sich, mittelst des aus dem Gedanken auf dasselbe gerichteten, Denkens erweist, gegründet und haben darin ihre Wahrheit.

Der Gedanke nemlich ist — wie die subjective Intelligenz, von ihren Anschauungen und Bildern, und von den Gedanken, als den ihrigen abstrahirend, und allein auf ihn, dessen sie theilhaftig worden, reflectirend, aus ihm allein anerkennt, — darin der von Sub- und Object unabhängige, daß er, der sich zum Princip seiner selbst hat, weder als der, welcher das Princip — sich auf sich, als den, dessen Princip er ist, noch als der, dessen Princip er — sich auf sich, als den, der das Princip ist, bezieht, sondern diese Beziehungsweise dem überläßt, der ihrer, damit er denkendes Subject, und so das Princip seiner,

des gedachten Objects sey, also zu seiner Verwirklichung bedarf, und, indem der verwirklichte, sich als das Ich, ihn, wenn seiner theilhaftig, als Gott ausspricht. Er, = $\vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$, activ, also denkend, aber unabhängig, ist nicht, wie der, gleich ihm active, also denkende, aber nur selbstständige (= Ich) sich als gedachter, sondern als denkender der Gegenstand; und es unterscheidet sich weder von ihm, dem denkenden Gedanken, der denkende, aber unabhängige Gegenstand = $\dot{o}\ \lambda\acute{o}\gamma o\varsigma$, noch von diesem er = $\vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$ — wie der denkende, aber nur selbstständige Gegenstand, = das Du, von dem denkenden Gedanken, welcher sich der gedachte = das Ich, und welchem der denkende Gegenstand ein andrer, als er sich, nemlich das Du ist, oder dieser von ihm, — in der Weise, daß die Identität beider eine nur relative, und der Unterschied fixirt — sondern so, daß sie absolut, und der Unterschied keine Duplicität ist; Du und Ich, Ich und Du, aber nicht: der Logos und Gott, Gott und der Logos, sondern der Logos = Gott, Gott = der Logos.

Hatte nun die Erkenntniß dieser Identität auf der einen Seite, — bei dem Satze: $\vartheta\varepsilon\grave{o}\varsigma = \dot{o}\ \lambda\acute{o}\gamma o\varsigma$ — die oben ausgesprochne Anerkenntniß, daß an sich der Name: Wort kein adjectiver und der Name: Gott kein substantiver sey ꝛc., zur Folge, so folgt jetzt aus ihr, indem sie die eben derselben auf der andern — bei dem Satze: $\dot{o}\ \lambda\acute{o}\gamma o\varsigma = \vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$ — ist, die, daß an sich weder der Name: Gott ein adjectiver, und der durch ihn bezeichnete Gedanke ein Prädicat, noch der Name: Wort ein substantiver, und der durch ihn bezeichnete das Subject, — und wird gleicherweise aus ihr, indem sie die Erkenntniß der absoluten Identität sowohl auf der einen, wie auf der andern Seite ist, anerkannt, daß an sich keiner von beiden Namen ein substantiver — aber auch, daß keiner ein adjectiver —, und daß an sich keiner von beiden Gedanken, für welche sie die Namen sind, Subject — aber auch daß keiner ein Prädicat sey.

Die Sätze: 1) *Gott* ist das Wort, 2) das Wort ist *Gott*, sind *Urtheile*; die Namen und Gedanken in beiden sind *dieselben*, aber ihre grammatische und logische Beziehung *in dem einen* ist die der *im andern*, und diese die der in dem einen *entgegengesetzte*; in ihr sagt jedes von beiden die Unwahrheit des andern aus. Beide unwahr, jedoch in dem Namen: *Gott* beide auf den Grund-Gedanken hinweisend, enthalten sie an das seiner theilhaftig wordne, und gegen ihn nur nicht gleichgültige, Ich die Anforderung, ihn, da das Beharren bei ihnen, *als Urtheilen*, ein sich in der Unwahrheit Hin- und Herbewegen ist, für den, der er ist, — für den Inhalt seines Gegenstandes, — und, in seiner Mittheilung an es, für die Bedingung der Möglichkeit anzuerkennen, daß es zur Erkenntniß seines Gegenstandes gelange. Ist diese Möglichkeit anerkannt, so hat damit die Erkenntniß selbst schon angefangen, und bedarf es, da das Anerkennen zugleich ein Abstrahiren von der persönlichen Subjectivität und ihren Denk- und Wort-Bestimmungen ist, zur Logik der Namen für den Gedanken und seinen Gegenstand, bloß dieses Anfangs der Erkenntniß selbst. Er ist, von dem Gedanken aus, die *Negation* der Beziehung beider Namen auf Subject und Prädicat, und die *Position* einerseits der Beziehung des einen — des Namens: *Gott* — auf den Gedanken, als den in seinem Gegenstande enthaltenen, und dessen Erkenntniß bedingenden, andrerseits der des andern — des Namens: *Wort*, — auf den Gegenstand des Gedankens, als den, dessen Princip der Gedanke, und dessen Erkenntniß durch ihn, in der Mittheilung seiner an die Menschen, bedingt ist.

Beide, als Gott und das Wort bezeichnete, Gedanken sind nicht, wie der *als Ich* sich aussprechende, und der von ihm als *Du* bezeichnete, zwei *logische Subjecte* — mit gleichen oder verschiednen Prädicaten, — und nicht zwei Prädicate eines *dritten*, etwa unter dem

Namen des Sohns, wie wenn zu sagen wär': der Sohn ist Gott und das Wort; auch ist keiner von beiden das Prädicat des andern, oder das Subject für den andern; weder Gott das Wort, noch das Wort Gott. Ueberhaupt sind beide keine bloße Gedanken, noch solche, denen das Ich, — wär's sogar das Johanneische — einen Inhalt gebe, oder die nur es, gleichviel woher, habe, benanne, dem Du communicire, und über die von ihm nach seinem Verhältniß, Bedürfniß oder Wohlgefallen verfügt werde. Es hat vielmehr der eine sich selbst, als den andern zum wirklichen Gegenstande, und dieser — kein Gedanke, sondern der Gegenstand — den einen — ihn, den Gedanken — zum Inhalte, und es ist eben hiermit die Mittheilung des einen an die subjective Intelligenz zugleich für sie die Hinweisung auf den andern. An ihn durch den einen gewiesen, kömmt sie vorhersamst dazu, daß er von ihr gedacht, und das Wort — הַדָּבָר, ὁ λόγος — genannt wird, sodann aber in fortgesetzter Abstraction von sich, zu der Anerkenntniß, daß er der Gegenstand seines, — des in ihm enthaltenen, und Jehova, Gott u. dgl. genannten — Gedankens, und sie allein durch ihn befähigt sey, ihn zu denken und zu nennen; ohne Gott im Wort ist das Wort ein von der persönlichen Subjectivität gemachtes, und Gegenstand blos ihres Gedankens, und ohne das Wort als solches ist dasselbe als Name: Gott ꝛc. bei aller Ehrfurcht vor ihm, ein haltungsloser Name, und der durch ihn bezeichnete Gedanke ein subjectiver, für welchen der Gegenstand gesucht, aber nie und nirgends gefunden wird.

Die ersten Versuche indeß das für absolut anerkannte Verhältniß Gottes zum Wort, des Wortes zu ihm wissenschaftlich zu erforschen, gingen noch von dem Wahne der durch beide Namen bezeichneten Gedanken, als logischer Subjecte aus, und standen unter der Herrschaft des Urtheils. Die Unbedingtheit beider, und ihre Unab-

hängigkeit von der Sub- und Objectivität wurde wohl geahnet, auch der eine für das Princip des andern anerkannt, dieser aber für den, welchen der eine enthalte, und dessen Princip er eben darum sey, weil er ihn zu seinem Inhalte habe, gehalten, so entstanden die Vorstellungen von dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, ja von ihm, als dem θεὸς δεύτερος. Was ihnen ein Bestehen gab, war theils der vornehmlich im Herkommen, in der Reminiscenz und im Gebrauch befestigte Respect vor dem Wort יהוה oder Θεός, besonders als Eigenname, theils auf der einen Seite der als logisches Subject fixirte Gedanke, den dasselbe — und auf der andern der als eben solches fest gehaltne, den der Name λόγος bezeichnet, vor allem aber das, daß die geahnte Unbedingtheit des einen, bei dem traditionellen Respect vor seinem Namen, als dem zugleich seines, jenseits der Welt und Menschheit gedachten, Gegenstandes, — er der ewigseyende, Jehova, der Schöpfer Himmels und der Erde ꝛc. — die, das Verhältniß des andern zu ihm, dem einen betrachtende, Intelligenz abhielt, ihn für den anzuerkennen, der, sich den Menschen mittheilend, die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntniß seines Gegenstandes sey; wie wenn die Unbedingtheit dadurch, daß sie sich zur Bedingung macht, und als diese im Bedingten aufhebt, zur Bedingtheit selbst, d. i. als die Unbedingtheit vernichtet werde, oder der Gedanke Gottes damit, daß er der unsrige, und für uns das Mittel zur Erkenntniß Gottes wird, aufhöre, der seinige zu seyn.

In ihm, dem seinigen, hebt vielmehr, indem er der unsrige wird, unsre Erkenntniß des Gegenstandes an, welcher er sich selbst ist, und der — ὁ λόγος — ihn zu seinem Inhalte hat. Sollen also in der beginnenden Erkenntniß die eben berührten Vorstellungen, jedoch mit Ausnahme der eines θεὸς δεύτερος, in welcher der Gedanke als logisches Subject sogar numerisch fixirt ist, und die schon im Urtheil sich vernichtet, beibehalten wer-

den, so wird, statt daß alsbald auf das Wort, als welches der mit dem Namen Gott bezeichnete Gedanke — er, der an sich kein logisches Subject ist, — sich zum Gegenstande hat, im Verhältniß zu ihm reflectirt werde, vordersamst auf ihn im Verhältniß zu dem, mit dem Namen Wort bezeichneten, der eben so wenig an sich ein Subject, sondern der Gegenstand, und zwar nicht unseres, sondern seines Gedankens ist, zu reflectiren, und nicht vom Wort oder Logos, sondern von Gott zu sagen seyn, er sey ἐνδιάθετος und προφορικός, und er werde nicht darum, weil er den Logos enthalte, für dessen Princip, sondern darum, weil er das Princip desselben sey, als der anerkannt, den der Logos zum Inhalt habe.

Wie nemlich der Satz: Gott ist das Wort, die Meinung zuläßt, daß er von den Menschen als dasselbe — so begünstigt der: das Wort ist Gott, die, daß es von ihnen als Gott nur vorgestellt werde. Gegen beide sind die Vorstellungen des Endiathetischen und Prophorischen gerichtet, richten jedoch als Prädicate des mit dem Namen Logos bezeichneten Gedankens nichts gegen sie aus, denn der Entstehungsgrund beider — eben der Wahn, daß der Name Gott ein an sich substantiver, und der Gedanke, den er bezeichnet, das permanent logische Subject sey, — ist auch und zwar gedoppelter Weise der ihrige, indem die Gedanken in den Namen: Gott und Logos an sich zwei logische Subjecte seyn sollen. Wird aber statt dessen den besagten Vorstellungen, und zwar aus dem der Intelligenz mitgetheilten Gedanken Gottes selbst, von ihr eine Beziehung auf das absolute Verhältniß seiner, des Gedankens, zu ihm, seinem Gegenstande gegeben; so begegnet diese wenigstens darin, daß sie kein logisches Subject, geschweige deren zwei voraus setzt, sowohl der Meinung, Gott werde als das Wort, — wie der, es werde als er nur vorgestellt, und vernünftig sey der Mensch, der in seinem Glauben sich solcher Imaginationen enthalte. Allein auch diese Bezie-

hung hat sich noch nicht ganz vom Urtheil befreiet, und kann daher leicht mit der zweier Prädicate auf ihr Subject verwechselt werden; denn die Vorstellung des in dem Logos — und die des als derselbe Gesetztseyn — προφορικός — geben den Schein zweier Bestimmtheiten, welche der mit seinem Gegenstande identische Gedanke = θεός habe, und deren jede von der andern und von ihm, — θεός bestimmt als ἐνδιάθετος und προφορικός, — wie ein Prädicat von dem andern, und jedes für sich von seinem Subjecte, verschieden sey. Selbst die Rede von dem Gedanken, der sich zum Gegenstande — θεός = ὁ λόγος — und dessen Gegenstand ihn zum Inhalt habe, — ὁ λόγος = θεός — kann diesen Schein nicht ganz vermeiden, denn die Beziehung des Gegenstandes auf den Gedanken, und des Inhalts auf den Gegenstand erinnert immer noch an das Urtheil. Am weitesten von diesem — und seiner Unwahrheit entfernt sich wohl, — bis endlich nach dem Kanon: **simplex sigillum veri**, der einfach adäquate Ausdruck für die wissenschaftliche Erkenntniß des absoluten Verhältnisses Gottes zu ihm selbst im Gedanken und Namen gefunden seyn wird, — die oben gewagte Darstellung, auf's kürzeste in dem Satze: Gott spricht sich als das Wort, und das Wort ihn als sich aus. Denn hiermit wird das Ich, reflectirend auf Gott und das Wort, an die unbedingte Activität erinnert, die nicht das Prädicat des Gedankens, sondern er selbst, und als die er nicht logisches Subject, sondern der sich, in der Identität mit sich, von sich unterscheidende, = ὁ λόγος und in der Unterscheidung seiner von sich der mit sich identische = ὁ θεός ist; das Wort, welches — mit der Schrift zu reden — im Anfange und bei Gott, d. i. er selbst war, hört, mit welchem Namen er genannt, und was bei seinem Namen gedacht werde, nicht auf, Gott selbst — und er, der das Wort war, hört, sey die Meinung der Menschen über dasselbe eine noch so verschiedne, nicht auf, das Wort selbst zu seyn. Spricht

also die Kirche in der Sentenz: das Wort ist Gott, dasselbe als ihn aus, so geschieht's, weil das Wort selbst, und nicht das Ich, noch das All, oder Universum, ihn als sich ausspricht, und ist die Wahrheit und Autorität ihres Ausspruchs die seinige.

Gott im Wort — das Wort als Gott erkannt, so ist dasselbe für die das Leben zum Selbsterfinden der Sprache befähigende Macht anerkannt. Zum denkenden macht sich das animalische Subject mittelst der Sprache, und zum sprechenden mittelst seiner Vorstellungen, indem von ihm, ihrer rein zeitlichen Natur zufolge und gemäß, für sie nicht Bilder, sondern Wörter, als Zeichen producirt werden. Reflectirt die Subjectivität, zur denkenden — d. i. zur Ichheit — und mit dem Namen: Gott des Gedankens, den er bezeichnet, also seiner im Wort, nicht im Bilde, sich bewußt worden, auf ihn, auf seinen, von ihr gedachten Gegenstand, und auf seinen und dessen Namen, und weiß sie dabei zugleich sich, als Gedächtniß die den Namen, wie die Sprache überhaupt —, als Vernunft die den Gedanken erschaffende und erhaltende Macht, und die seinen Gegenstand denkende zu seyn, so muß ja wohl, wenn sie auf den Namen, Gedanken und Gegenstand im Verhältniß zu ihr selbst reflectirt, und für ihre Zwecke an dem bloßen Gedacht- und Benamtseyn des Gegenstandes nicht genug hat, dieser von ihr aus dem Grunde, daß sie sich als die denkende und der Sprache mächtig weiß, für den denkenden und zugleich für den anerkannt werden, dessen sich äußerndes Denken als ein Sprechen vorzustellen, die Vernunft selbst gestatte. Hat sie dabei, indem ihr Gott von ihr als der Schöpfer der Welt gedacht wird, auf das Gesetz, die Ordnung und Zweckmäßigkeit der von ihm erschaffnen Welt reflectirt, so ist dadurch im Grunde ihrer Anerkenntniß nichts geändert; er bleibt derselbe, denn nur sich weiß sie als die denkende, und die Welt, als die nur von ihr gedachte oder erkannte. Somit würde

freilich weder zu sagen seyn: der Mensch ist nach dem Bilde Gottes — noch: Gott ist nach dem Bilde des Menschen — wohl aber: er ist nach dessen Gedanken und Wort erschaffen, indem die Schmach des Gedankenlosen und Stummen — die des Götzen — durch das Denken und Sprechen eben des Menschen von ihm genommen sey.

Aber was ist's doch mit der den Gedanken und die Sprache erschaffenden Macht, wenn das persönliche Subject bei dieser Frage, statt, wie es im Verhältniß zu ihm selbst muß, bei ihr auf sich zu reflectiren, in seinem Verhältniß zu dem unbedingt activen Gedanken, der ihm geworden, von sich abstrahirt, und allein aus ihm sein Denken auf ihn richtet? Das ist's, daß es, mittelst seiner zur Erkenntniß des Gegenstandes, der ihn enthält, und durch den es seiner theilhaftig worden, als des denkenden gebracht, diese Macht für in ihm, dem denkenden, gegründet anerkennt; das Wort ist Gott, und, indem er, die Negation des Nichts, — oder: das Princip der Macht des sich selbst producirenden Daseyns, Lebens und Bewußtseyns; er spricht zu dem, das nicht ist, werde, sey und nenne und erkenne dich und mich! — ist das Wort nicht Gott, so kömmt der Mensch nicht zum Worte.

Hiermit nun hat sich aus dem unbedingten, die Erkenntniß seines Gegenstandes für uns bedingenden Gedanken die Frage nach dem Werthe der Namen: Gott und Wort beantwortet. Der Name des Gedankens ist selbst der Gedanke, also, wie er, von Sub- und Object unabhängig; der Name: des Gegenstandes ist selbst der Gegenstand; das Verhältniß beider, des Gedankens und seines Gegenstandes, zu einander ist das absolute. Die Namen beider, im Unterschiede von ihnen, Producte der subjectiven Intelligenz, — der eine als der des ihr mitgetheilten Gedankens, der andre als der seines ihr erkennbaren Gegenstandes — sind nach dem Unterschiede der Be-

stimmungen, die sie, empfindend, vorstellend, denkend, sich gegeben hat, und was insbesondre den des Gegenstandes betrifft, wenigstens nach Verschiedenheit der Sprachen, deren Schöpferin sie ist, verschieden. Ihr Werth — der beider Namen — in Bezug auf das absolute Verhältniß des unabhängigen Gedankens zu seinem Gegenstande, des Gegenstandes zu ihm, also seiner zu ihm selbst, ist, wie oben bemerkt worden, ein relativer, — im Verhältniß des nur selbstständigen Subjects, das sie giebt, zu ihm, das ihrer sich bedient, kein Werth, sondern blos ein, und zwar veränderlicher Preis: verba valent, ut nummi. — Ihre Verehrung in Bezug auf das absolute Verhältniß ist erkennend und frei, im relativen erheuchelt und knechtisch, dort ein den Namen in der Erkenntniß dessen, den er bezeichnet, und der Erkenntniß wegen, — hier ein ihn in der erlogenen und vorgelogenen Unerforschlichkeit desselben, und seiner herkömmlichen Autorität wegen Preisen; dort Andacht, hier zwar nicht Bilder- und Hand-, aber Namen- und Mauldienst.

---

Uebrigens steht die Frage nach dem logischen Werthe des Namens, den der unabhängige Gedanke sich, und den ihm, seiner theilhaftig, zugleich die nur selbstständige Intelligenz — als diesen und jenen, als irgend einen — giebt, mit der nach dem Ursprunge der Sprache in einem Zusammenhange, der die Erforschung ihres Ursprungs zur wissenschaftlichen macht, denn in diesem Zusammenhange schränkt sich das Interesse an demselben nicht auf das Verhältniß der subjectiven Intelligenz zu ihr selbst und zur — Natur ein, und hat die Frage nach ihm eine Bestimmung, in der sie von einer Akademie der Wissenschaften aufgegeben zu werden würdig war, und der Versuch ihrer Beantwortung, wenn ihm die Idee der Unabhängigkeit von Sub- und Object vorsteht, dessen würdig ist, daß er gemacht werde.

# Gedanken und Bemerkungen.

1.

# Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes, meistens mit besonderer Rücksicht auf den Lücke'schen Commentar.

Von

Dr. Bleek.

## Erste Abtheilung.
### Aus Kap. I. II.

Unter den exegetischen Werken neuerer Zeit, welche auf einem gründlichen, umfassenden und tief eindringenden Studium beruhen, und eine geistvolle, wahrhaft christliche und wissenschaftliche Auslegung der heiligen Schrift zu fördern geeignet sind, nimmt der Commentar des Herrn Dr. Lücke über die johanneischen Schriften ohne Zweifel eine der ersten und ehrenvollsten Stellen ein, und wird diese bei einer Umarbeitung des ersten Theiles in der bald zu erwartenden neuen Auflage sicher mit noch vollerem Rechte behaupten. Die Vorzüge dieses Commentars habe ich bei den kürzlich über das Evangelium gehaltenen Vorlesungen näher kennen zu lernen reichliche Gelegenheit gehabt; und einige eigene Bemerkungen, welche sich mir zu einzelnen Stellen des Evangeliums dargeboten haben, knüpfe ich an die auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt durch

neuere Arbeiten über denselben Gegenstand nicht erreichte noch übertroffene Auslegung meines verehrten Freundes um so lieber an, als ich wünsche, zur Vervollkommnung dieses Werkes auch von meiner Seite einige Scherflein beizutragen, zumal da ich keine Gelegenheit gehabt habe, einer mir beim Erscheinen des zweiten Bandes von Seiten des Herrn Verfassers zugekommenen Aufforderung zu einer umfassenderen Kritik des Werkes zu entsprechen. Eine solche beabsichtige ich denn auch jetzt nicht hier zu liefern, sondern ich will nur einige einzelne Stellen des Evangeliums behandeln, und zwar nicht ausschließlich, aber doch vornemlich solche, in deren Auffassung ich nicht umhin kann mein Urtheil von dem meines Freundes abweichen zu lassen. Daß dabei auch eine entweder ausdrückliche oder wenigstens stillschweigende Berücksichtigung der Ansichten anderer älterer und neuerer Ausleger nicht ganz ausgeschlossen seyn wird, versteht sich von selbst.

### 1. Cap. 1, 9 — 13.

*ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον κ. τ. λ.*

Bei diesem ganzen Abschnitte ist besonders das streitig, ob hier von der Wirksamkeit des Logos vor der Fleischwerdung die Rede ist oder von der des fleischgewordenen Sohnes Gottes. Auf das vorfleischliche Seyn und Wirken beziehen es unter andern auch Lücke und Tholuck a) u. a. Mir ist dagegen entschieden die andere Auffassung die richtige. Es entscheidet sich diese Frage schon durch die Auffassung des *ἐρχόμενον* V. 9. Es kann zwar wohl als sicher angenommen werden, daß die Worte *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* nicht eine Apposition zu *πάντα ἄνθρωπον* bilden, wie noch mein geehrter Freund und College, Herr

---

a) Wenigstens noch in der zweiten Aufl. (1828), wornach hier überall angeführt werden wird.

Dr. Klee, sie faßt[a]), sondern in Verbindung mit ἦν das Prädicat zu τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. Wenn nun Lücke und die anderen Ausleger, welche hier von dem vorfleischlichen Logos gehandelt glauben, das ἐρχόμενον betrachten als für das Futurum oder Futurascens stehend: so berufen sie sich auf den in Ansehung dieses Partizips, wo es von dem Erscheinen des Messias steht, im N. T. stattfindenden Sprachgebrauch; aber, wie mir scheint, nicht auf genügende Weise. Denn allerdings zwar steht ἐρχόμενος vom Messias mehrmals, auch wo von seinem erst bevorstehenden, noch erwarteten Kommen die Rede ist; so Matth. 11, 3. Luc. 7, 19. (σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;) Matth. 3, 11. Apgsch. 19, 4; und mit εἰς τὸν κόσμον verbunden Joh. 6, 14. 11, 27. Allein in solcher Verbindung will der Ausdruck offenbar dies sagen: der kommende d. h. der bestimmte, von dem wir wissen, daß er kommt, den göttlichen Verheißungen ge-

---

a) Und so schon die Peschito und Vulgata, Erasmus, Luther, Wolf, Griesbach, Paulus u. a. Abgesehen davon, daß die Worte dann einen ziemlich müßigen Zusatz abgeben würden: „welches erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt", daß die Formel: ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον im neutestamentlichen, besonders johanneischen Sprachgebrauche so ganz gewöhnlich in Beziehung auf Christi Erscheinung auf Erden steht (s. besonders Joh. 3, 19; ferner 6, 14. 9, 39. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37. 1 Tim. 1, 15), und daß man bei jener Verbindung wenigstens in dem Hauptsatze noch ein (von Luther in der Uebersetzung ergänztes) Demonstrativum ausdrücklich gesetzt erwarten würde — würde der Vers so gefaßt: „das war das wahrhaftige Licht, welches erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt", nicht recht in den Zusammenhang passen. Es würde dieses dann als ein Gegensatz gegen den Inhalt von V. 8, daß Johannes nicht das Licht gewesen sey, erscheinen; so aber würde es nur passend seyn, wenn sich darin auf bestimmtere Weise angegeben fände, wer denn in der That dieses Licht sey, während hier doch nichts weiteres ausgesagt seyn würde, als was schon V. 4 in den Worten: ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

mäß a); wo denn aber in dem Ausdruck an sich auch gar nicht liegt, sondern nur in der anderweitigen Verbindung und dem Zusammenhange, ob das Kommen desselben erst ein zukünftiges sey oder ein schon vor sich gehendes. Niemals steht aber da das Particip ἐρχόμενος ohne den Artikel, und der würde auch hier nicht fehlen, wenn es hiernach sollte aufgefaßt werden dürfen. Dann würde es seyn: „das wahre Licht, das da alle Menschen erleuchtet, war das, das da kommen sollte, von welchem wir wissen, daß es nach dem göttlichen Rathschlusse kommen sollte" b). Aber weder mit dem Artikel, noch auch — und noch weniger — ohne denselben, wie es hier lautet: ἦν ἐρχόμενον, läßt es sich fassen als ohne weiteres stehend für ἦν ἐλευσόμενον, und zwar so, wie namentlich Lücke, Tholuck es nehmen, daß dadurch das nahe Bevorstehen seiner Erscheinung bezeichnet würde. Lücke: „das wahrhaftige Licht .... war (nah) kommend (?) in die Welt." Tholuck: „es war aber damals bei Gott beschlossen, daß das Licht in ganz Kurzem erscheinen sollte." Wie das in den Worten liegen kann, sehe ich nicht ein. Die einzig natürliche Auffassung scheint mir die auch schon von früheren Auslegern (als Kyrill, Augustin, Grotius, Calov, Vatablus, Lampe, Vitringa u. a.) befolgte zu seyn, wo das ἦν ἐρχόμενον als historisches Tempus gefaßt wird: es kam das wahrhaftige c) Licht, welches alle Menschen erleuchtet, in die

a) Sollte dieser Terminus, so bestimmt vom Messias gebraucht, nicht vielleicht zunächst aus der jedenfalls messianisch gedeuteten Stelle Ps. 118, 26 (εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου) geflossen seyn? Vergl. Joh. 12, 13. Matth. 21, 9. Luc. 19, 38.

b) Aehnlich Schott (Opusc. I p. 19 sq.), nur daß er es nicht als Prädicat, sondern als Epitheton zu nehmen scheint: Quae quidem lux erat (s. est) verissima, homines omnes collustrans, illa (quae dici solet) in mundum ventura.

c) ἀληθινόν heißt es schwerlich, wie Tholuck meint, im Gegen-

Welt. So ist hier dann auch ein natürlicher Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Indem die fünf ersten Verse von dem Seyn und Walten des Logos vor der Fleischwerdung handeln, und die drei folgenden von dem Zeugen, der der Erscheinung desselben auf Erden unmittelbar vorherging, geht der Evangelist jetzt auf sehr angemessene Weise zu dieser sichtbarlichen Erscheinung des Logos selbst über, was eben hier und anderswo durch das Kommen des Lichtes in die Welt bezeichnet wird. Dieses Kommen in die Welt fand nun zwar eigentlich schon bei der Fleischwerdung, der leiblichen Geburt des Erlösers statt, kam aber doch der Welt zur Anschauung erst seit dem Anfange seiner öffentlichen Thätigkeit, nachdem er sich dazu durch die Taufe im Jordan gleichsam hatte einweihen lassen. Daher kann es nicht auffallen, daß der Evangelist dieses Kommen des Lichtes in die Welt erst auf das vom Täufer darüber abgelegte Zeugniß folgen läßt, wenn gleich es eigentlich damals schon in der Welt d. h. auf Erden war: eben so bezeichnet der Täufer selbst Jesum, den Messias, als: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος V. 15. 27. 30.

Die hier geltend gemachte Auffassung des 9ten Verses bestimmt denn nun sogleich auch die der folgenden Verse, wie sie auf der andern Seite in deren Inhalte ihre Bestätigung findet. Das gilt namentlich schon von dem zunächst folgenden Gliede: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. So wie dieses Glied sich fortschreitend an das Vorhergehende anschließt, glaube ich kann kein Zweifel seyn, daß das εἶναι

---

sich gegen das eigentliche, natürliche Licht, sondern gegen solche, welche, wie den Zeugniß ablegenden Täufer, mancher auch wohl schon für das Licht selbst zu halten geneigt seyn konnte, während ihnen dieser Name doch allenfalls nur in einem untergeordneten Sinne zukommen konnte, dagegen das wahrhaftige Licht, das Licht κατ' ἐξοχήν, nur das war, worüber Johannes Zeugniß ablegte.

ἐν τῷ κόσμῳ von demjenigen Seyn in der Welt zu verstehen ist, welches die Folge des ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον war: es war — jetzt, nach diesem Kommen in die Welt — in der Welt. Sicher falsch ist, wenn Herder, Lücke, Tholuck u. a. es von demjenigen Seyn des Logos in der Welt verstehen, welches schon vor der Fleischwerdung stattfand: „es war zwar schon bisher in der Welt, aber von derselben nicht erkannt worden." Es ist vielmehr der κόσμος in dieser Verbindung auf nicht andere Weise zu nehmen, als wie in allen Stellen, wo von einem Kommen des Sohnes Gottes oder des Messias in die Welt oder von einem Sich-Entfernen desselben aus der Welt die Rede ist, nämlich von der sichtbaren Welt und namentlich von unserer Erde als dem Wohnsitze des Menschengeschlechts. Darnach bezieht sich denn auch das letzte Glied dieses 10ten Verses: καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω auf den Mangel an Aufnahme und Anerkennung, den der Logos von Seiten der Welt nach seiner Fleischwerdung fand. Er war bestimmt, indem er in der Welt erschien, die ganze Welt mit seinem Lichte zu erleuchten und zu durchdringen; aber die Welt, als Ganzes betrachtet, erkannte ihn nicht an als das, was er war, und stieß sein Licht von sich, so daß die wenigen einzelnen, welche dasselbe in sich einließen, eben dadurch als aus der Welt gesondert erschienen. Was aber das mittlere Glied dieses Verses betrifft: καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, so hat dieses in seiner Stellung zwischen den beiden anderen immer etwas Eigenes, was sich aber nicht wesentlich ändert, mag man diese letzteren auf die eine oder die andere Weise fassen. Es ist eine unperiodische, hebräischartige Verbindung. Wir lösen es uns für den Sinn am natürlichsten in einen relativen Satz auf: er war in der Welt, welche durch ihn ihr Daseyn erhalten hatte; oder, wie Schott und Kuinöl, so daß es noch mehr zum Folgenden gezogen wird: er war (jetzt) in der Welt;

doch die Welt, obwohl durch ihn erschaffen, erkannte ihn nicht.

Bei dem folgenden Verse: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον wird die durch den ganzen Abschnitt hindurchgehende Differenz in der Auffassung der Zeit, von der die Rede ist, noch durchkreuzt durch eine andere Differenz, die sich auf den weiteren oder engeren Umfang der Begriffe τὰ ἴδια und οἱ ἴδιοι bezieht. Während manche Ausleger glauben, durch τὰ ἴδια werde eben der κόσμος, die Welt oder die Erde als das dem Logos angehörige Eigenthum bezeichnet, wiefern sie durch ihn erschaffen sey, und so durch οἱ ἴδιοι die Menschen überhaupt, beziehen andere diese Ausdrücke auf das israelitische Land und Volk als das von Gott zu dem besonderen Eigenthum des Logos erwählte Theil, in welchem er schon vor der Fleischwerdung sich durch wiederholte Offenbarungen und besondere Führungen wirksam bewies, und dem er seit der Fleischwerdung wiederum auf ganz besondere Weise angehörig erschien, da er dem Fleische nach aus diesem Bundesvolke hervorging. Beide Auffassungen erwähnt schon Theophylakt. Die erstere ist noch wieder besonders von Schott und Kuinöl geltend gemacht, und so wird sie von Tholuck ohne weiteres befolgt. Die letztere, wo die Ausdrücke in dem engeren Begriffe genommen werden, war früher die gewöhnliche; sie hat vornehmlich Lampe zu erweisen gesucht, und entschieden spricht sich für dieselbe besonders auch Lücke aus. Und das sonder Zweifel mit Recht. Gleich wie der Siracide Kap. 24, 7 ff. bei der Schilderung der Weisheit in ihrer Wirksamkeit auch ihr besonderes Verhältniß zu dem Volke Jehovah's hervorhebt, daß, als sie bei ihrer ausgebreiteten Wirksamkeit sich nach einer Ruhestätte umsah, der Schöpfer aller Dinge ihr eine solche angewiesen habe in Jacob und Israel, dem von ihm geehrten Volke, seinem besonderen Eigenthume, so gewinnen

wir auch hier eine sehr natürliche Fortschreitung des Gedankens, wenn der allgemeine Satz des vorhergehenden Verses, daß der Logos bei seinem persönlichen Erscheinen in der von ihm erschaffenen Welt von dieser nicht erkannt worden sey, hier näher dahin bestimmt wird, daß, wo er auftrat ohne Aufnahme zu finden, gerade der Theil der Welt war, der zu ihm noch in einem besonders nahen Verhältnisse stand, der ihm als sein besonderes Eigenthum angehörte. Die gebrauchten Ausdrücke selbst aber, wenn sie auch den weiteren Begriff nicht unmöglich machen, lassen eben sowohl den engeren zu und sind bei dessen Annahme selbst noch natürlicher. Nehmen wir aber diesen an, so ist die ganze Ausdrucksweise dieses Verses offenbar nur dann angemessen, wenn er auf die Fleischwerdung des Logos und auf die Verwerfung des Fleischgewordenen durch seine Volksgenossen bezogen wird, nicht aber bei der von Lücke befolgten Beziehung auf die alttestamentlichen Offenbarungen. Denn in dem letzteren Falle würde doch vor allem mit an diejenigen Offenbarungen zu denken seyn, durch welche Israel zuerst zu dem Volke Gottes erwählt ward, und bei welchen dasselbe auch noch nicht als τὰ ἴδια τοῦ λόγου betrachtet werden konnte; da würde denn auch der Evangelist sich schwerlich dieses Ausdruckes bedient haben: ἦλθεν εἰς τὰ ἴδια, so wenig als von der Schöpfung der Welt auf natürliche Weise würde gesagt werden können: ἔκτισεν ὁ θεὸς τὰ ἴδια. Vielmehr, wäre hier von den Offenbarungen vor der Fleischwerdung des Logos die Rede, so müßten die Ausdrücke ohne Zweifel in dem allgemeineren Sinne genommen werden, von der durch ihn erschaffenen Welt und der Menschheit überhaupt. Aber auch die beiden folgenden Verse (12. 13) dienen wieder dazu, die von uns befolgte Auffassung zu bestätigen. Denn wenn es hier — in der Beschränkung der früheren allgemeinen Sätze, daß die Welt ihn nicht erkannt und die Seinen ihn nicht auf-

genommen hätten — heißt, daß er allen denjenigen, die ihn — im Gegensatze gegen die Masse — aufnahmen, Macht gegeben habe, Kinder Gottes zu werden (τέκνα θεοῦ γενέσθαι), so, glaube ich, kann wohl kein Zweifel seyn, daß dieser Begriff der Kindschaft Gottes hier in dem eminenteren Sinne gemeint ist, worin sie nur denjenigen zu Theil wird, welche durch den Glauben dem neuen Bunde angehören. Dann aber würde Johannes sich auf diese Weise schwerlich in Beziehung auf die Gläubigen des alten Bundes als die schon vor Christo gewordenen Kinder Gottes ausgedrückt haben; und noch weniger würde er diese ohne weiteres als solche bezeichnet haben, die an seinen Namen glauben (τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ). Dieser Ausdruck bezeichnet nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauche zu bestimmt das Eigenthümliche des christlichen Glaubens, wie er sich auf den erschienenen, in die Welt gekommenen Sohn Gottes bezieht, als daß die Deutung desselben von einem Glauben an den künftigen Messias oder an das Wort Gottes vor seiner Fleischwerdung zu rechtfertigen wäre. Wie überwiegend eben darauf auch die folgenden Ausdrücke führen, wo die hier gemeinten Kinder Gottes als solche bezeichnet werden, die nicht aus dem Geblüte noch aus Fleischesgelüste noch aus eines Mannes Gelüste a), sondern

---

a) Schwierig ist zu bestimmen, wie sich ἐκ θελήματος σαρκός und ἐκ θελ. ἀνδρός zu einander verhalten. Der Gegensatz könnte allerdings leicht darauf führen, das Erstere von dem Gelüste der Frau zu verstehen; und so fassen schon Augustin und Theophylakt, und von neueren Auslegern Zegerus, Schott und Lücke die σάρξ geradezu vom Weibe. Allein das läßt sich aus dem Sprachgebrauche schwerlich rechtfertigen. An den Stellen, Ephes. 5, 29. Jud. 7, worauf man sich beruft, steht σάρξ keineswegs geradezu für γυνή, und sehr unnatürlich ist die Vermuthung, daß ein solcher Gebrauch des Wortes sich könnte aus der Erzählung der Genesis (Kap. 1, 21 ff.) über die Schöpfung des Weibes aus dem Fleische des Mannes

aus Gott geboren seyen, braucht nur erinnert zu werden. Ich wenigstens kann mir nicht denken, daß Johannes sich hätte auf solche Weise ausdrücken können, wenn er nur die Einwirkungen des Logos auf die Frommen des alten Bundes vor Augen gehabt hätte.

Das Einzige, was sich gegen die hier wieder geltend gemachte Auffassung dieses Abschnittes mit einigem Scheine anführen läßt, ist die Weise, wie sich hieran der folgende Abschnitt in V. 14. anschließt: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κ. τ. λ.* Wenn schon im Vorhergehenden von dem in die Welt gekommenen, d. h. fleischgewordenen Logos die Rede ist, so hat die Weise, wie hier wieder diese Fleischwerdung erwähnt wird, etwas Auffallendes, und natürlicher würde der Gedankenfortschritt seyn, wenn bisher von seiner Wirksamkeit im alten Bunde, vor seiner Fleischwerdung, wäre gehandelt worden. Indessen spricht dagegen, wie wir gesehen haben, zu vielerlei und zu entschieden, als daß wir uns dazu entschließen dürften a).

---

gebildet haben. Wir können das Wort hier schwerlich anders fassen als für einen allgemeineren Begriff, worin beide Geschlechter, das männliche und das weibliche, gemeinschaftlich umfaßt werden, nemlich in Beziehung auf ihre sinnliche Natur und namentlich den Geschlechtstrieb. Was nun dann das andere betrifft, *ἐκ θελήματος ἀνδρός*, so möchte ich am liebsten glauben, daß auch hierin nach der Absicht des Evangelisten weniger der Begriff des männlichen Geschlechtes zu urgiren sey, als vielmehr der des Bewußten, im Gegensatze gegen das mehr Bewußtlose der *σάρξ*, nemlich so: nicht geboren aus fleischlichem Gelüste noch auch aus dem Willen eines Menschen überhaupt, so daß der Mensch, auch abgesehen von dem Geschlechtstriebe und seiner sinnlichen Natur überhaupt, durch seinen Willen solche Söhne hervorbringen könnte.

a) Auch bei der anderen von Lücke u. a. befolgten Auffassung würde der Inhalt des Prologs sich nicht rein nach der geschichtlichen Folge fortbewegen. Denn alsdann müßte V. 1—13 auf die Wirksamkeit des Logos während des ganzen Verlaufes des alten Bundes bezogen werden, und zwar würde sonder

Wir müssen uns die Sache nur so denken, — und das hat auch nicht so besondere Schwierigkeit —, daß der Evangelist hier wieder aufnimmt, was er schon V. 9. ausgesprochen hatte, das Kommen des Logos in die Welt. Nachdem er in den dazwischen liegenden Versen einiges von den Folgen seiner Erscheinung bemerkt hat, gibt er jetzt bestimmter an, welcher Art dieses Kommen in die Welt gewesen sey, nämlich ein Erscheinen in einer menschlichen Persönlichkeit, die sich den Augen der Menschen sichtbarlich hinstellte. Die Anknüpfung aber grade mit der Conjunction *καὶ* hat ihren Grund nur in dem hebraisirenden Stil des Evangelisten, denn sonst würde etwa ein *οὖν* deutlicher und angemessener gewesen seyn a).

## 2. Cap. 1, 21.

## ὁ προφήτης εἶ σύ;

Zur Erläuterung dessen, was Lücke hierüber bemerkt und was, wenn ich es recht verstehe, mir das Richtige

---

Zweifel vornehmlich an seine Einwirkung auf die Patriarchen und auf andere Fromme der frühern Vorzeit zu denken seyn. Und doch faßt man V. 9. so auf, daß darin das nahe bevorstehende Auftreten des Logos auf Erden ausgesprochen wäre; und schon früher V. 6. 7. ist ausdrücklich von dem ihm unmittelbar vorhergehenden, über ihn Zeugniß ablegenden Täufer die Rede. Es wird daher bei jener Auffassung die geschichtliche Fortschreitung schon im Vorhergehenden und auf eine viel stärkere Weise gestört; und so kann daher ein von dieser Betrachtung aus hergenommener Grund uns keineswegs so gewichtig erscheinen, daß wir uns dadurch bestimmen lassen dürften, eine Auffassung fahren zu lassen, für welche sonst Alles spricht.

a) Manche Ausleger, welche sonst dieselbe Auffassung befolgen wie wir, nehmen das *καὶ* = nam, etenim, so daß V. 14. als Grundangabe für das unmittelbar Vorhergehende erschiene: der Logos habe die an ihn glaubenden Menschen zu Kindern Gottes gemacht, eben weil er selbst Fleisch geworden sey. So Chrysostomus, Theophylakt, Vatablus, Grotius, Lampe, Tittmann u. a. Doch ist auch das nicht richtig, sondern es

scheint, bemerke ich Folgendes. Die Stelle 5 Mos. 18, 15., wo den Israeliten verkündigt wird, Jehovah werde aus ihrer Mitte einen Propheten erwecken gleich dem Mose (ὡς ἐμὲ), den sollten sie hören, ward von den Juden nicht als allgemeine Verheißung über die Propheten aufgefaßt, die nach dem Mose in seinem Geiste auftreten würden, sondern als bestimmte Ankündigung eines einzelnen ihm gleichen Propheten. Bei der weitern Ausbildung der messianischen Vorstellungen scheinen nun manche unter diesem vom Mose verheißenen Propheten bestimmt den Messias selbst verstanden zu haben. Auf Jesum als Messias wird der Spruch namentlich vom Apostel Petrus bezogen, Apg. 3, 22., und eben so wahrscheinlich vom Stephanus, ibid. 7, 37. So scheinen es auch die Juden gemeint zu haben, welche nach dem Wunder der Speisung ausriefen: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον (Joh. 6, 14.). Andere dagegen bezogen es auf eine vom Messias noch verschiedene Person, deren Erscheinung sie sich jedoch mit der Ankunft des Messias verbunden dachten gleich wie die des Elias. So wird es Joh. 7, 40. 41. als zwei verschiedene Vorstellungen des Volkes über Jesum aufgeführt, daß einige von ihm gesagt hätten: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης, andere: οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός. Und eben so wird es auch an unserer Stelle und V. 25. als zwei nicht dieselbigen Vorstellungen über den Täufer angeführt, die, daß er der Christ, und die, daß er der Prophet sey, und der Sinn unserer Frage ist der: wenn er weder der Messias sey, noch der vom Maleachi als Vorläufer des Messias angekündigte Elias, ob er denn etwa der Prophet sey, von dessen Erscheinung in jener Gesetzesstelle die Rede sey; wobei nicht nöthig ist

findet hier eine reine Wiederaufnahme — nur in bestimmteren Ausdrücken — des schon vorher ausgesprochenen Moments in die Welt statt.

vorauszusetzen, daß diejenigen, welche diese Frage auf- warfen, über das Verhältniß dieses vom Mose verheiße- nen Propheten zu dem Messias, so wie zu dem Elias eine bestimmte und klare Vorstellung gehabt haben. Eben so wenig ist Grund anzunehmen, daß dieselben bestimmt an den Jeremia gedacht, wenn gleich grade dieser Pro- phet zur Zeit des Messias oder als unmittelbarer Vor- läufer desselben erwartet ward; wie wir ersehen aus Matth. 16, 14.; vergl. 2 Makkab. 15, 14. Diese Erwartung über den Jeremia hatte sich ursprünglich von einem ganz an- dern Punkte aus gebildet. Sie hängt zusammen mit der schon 2 Makkab. 2, 7. angedeuteten und bei spätern Ju- den öfters sich findenden Vorstellung, daß bei der Zerstö- rung Jerusalems und des Tempels durch die Chaldäer Jeremia die Bundeslade an einem sichern Orte geborgen habe und dieselbe zur Zeit des Messias wieder zum Vor- schein bringen werde. Wenn nun auch nicht unwahr- scheinlich ist, daß, nachdem diese Vorstellung sich gebildet hatte, eben darauf später von manchen jene Stelle des Deuteronomiums bezogen ward, so ist doch nicht nöthig an- zunehmen, daß hier die jüdischen Abgeordneten grade be- stimmt an den Jeremia gedacht haben, sondern es genügt die allgemeine Beziehung auf den von Mose angekündig- ten Propheten.

### 3. Cap. 1, 19—28.

### Ueber das Zeitverhältniß des hier berichteten Zeugnisses des Täufers zu der Taufe des Erlösers. Zugleich über ἐπαύριον.

Für die von den meisten Auslegern, namentlich auch von Lücke geltend gemachte Annahme, daß dieses Zeug- niß des Täufers — das erste der Zeit nach, welches un- ser Evangelist berichtet — früher falle als die Taufe Jesu, scheint allerdings die Vergleichung der drei ersten Evan- gelisten zu sprechen. Das von ihnen erwähnte Zeugniß

des Täufers über Jesum (Matth. 3, 11., Luk. 3, 16., Mark. 1, 7.) ist mit dem von unserm Evangelisten hier (V. 26. 27.) mitgetheilten so verwandt, selbst im griechischen Ausdrucke, daß wohl die höchste Wahrscheinlichkeit stattfindet, daß es ein und derselbige Ausspruch ist, nicht aber, wie manche Ausleger (auch Tholuck) meinen, zwei verschiedene, die der Zeit nach auf einander gefolgt seyen. Bei allen dreien aber wird dieses Zeugniß vor der Taufe Christi aufgeführt. Allein bei der ganzen Beschaffenheit der drei ersten Evangelien an sich und ihrem Verhältniß zu einander läßt sich aus der Stellung einzelner Begebenheiten in ihnen, auch wo sie darin übereinstimmen, über die wirkliche chronologische Aufeinanderfolge derselben kein irgend so sicherer Schluß ziehen, daß wir nicht berechtigt wären, wo sich aus der Darstellung des Johannes bestimmt ein anderes Verhältniß ergibt, diesen Evangelisten durchaus zum Grunde zu legen und darnach die Darstellung der andern zu beurtheilen, zu ergänzen oder zu berichtigen. Nun ist, was das zweite vom Johannes berichtete Zeugniß des Täufers über Jesum betrifft (V. 29 ff.), kein Streit, daß dasselbe erst nach der Taufe des Herrn fällt; es wird dort ausdrücklich auf das Zeichen hingewiesen, welches, wie wir aus den andern Evangelien wissen, ihm bei der Taufe Christi über ihn zu Theil ward; und zwar kann nach der Weise, wie der Täufer sich ausdrückt, nicht gezweifelt werden, daß seitdem schon einige Zeit verflossen war. Es kommt daher nur darauf an, wie viel das zweite Zeugniß später fällt als das erste. Das aber ist in dem τῇ ἐπαύριον V. 29. genau angegeben. Folgen wir dieser Angabe, daß das erstere Zeugniß nur einen Tag früher abgelegt sey, als das zweite, so muß nothwendig auch jenes später fallen als die Taufe, da sich diese nicht in den zwischen beiden Zeugnissen liegenden Raum Eines Tages bringen läßt. Das erkennt auch Lücke an. Er will daher mit andern

Auslegern nach dem Vorgange des Ludwig Cappellus das τῇ ἐπαύριον in dem weiteren unbestimmteren Sinne nehmen: an einem andern Tage, später einmal. Dann würde es allerdings eben keine Schwierigkeit machen, die Taufe in die Zeit zwischen dem ersten und zweiten Zeugnisse zu setzen; allein diese Auffassung läßt sich aus dem Sprachgebrauche durchaus nicht rechtfertigen, weder dem classischen noch dem hellenistischen. Bei keinem Schriftsteller läßt sich nachweisen, daß es anders gemeint ist, als wie ein bestimmter Begriff, welcher nicht irgend einen, sondern bestimmt den folgenden Tag bezeichnet. Man müßte sich denn denken, daß es grade eine Eigenthümlichkeit des johanneischen Sprachgebrauchs sey, den Ausdruck eben so unbestimmt zu setzen, wie z. B. Matthäus sein τότε, und dafür hat man sich wohl auf die öftere Wiederkehr desselben bei ihm berufen. Allein keine der Stellen (es findet sich noch V. 35. 44. 6, 22. 12, 12.) gibt hinreichende Veranlassung, von der durch den Sprachgebrauch allein gerechtfertigten Bedeutung abzugehen. Daß es 6, 22. bestimmt den folgenden Tag bezeichnet, ist aus dem Zusammenhange sicher und allgemein anerkannt; und eben so wenig ist zu einer andern Annahme Cap. 12, 12. Veranlassung, obwohl Lücke auch hier es unbestimmter nehmen will. Daß aber auch im ersten Capitel es nicht so ganz unbestimmt gemeint sey, dafür spricht die Vergleichung von Cap. 2, 1., wo sich eine gleiche Bestimmtheit in der Angabe der Zeit der Hochzeit zu Kana im Verhältniß zu dem Vorhergehenden findet (τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ), wie in dem ἐπαύριον nach der dem Sprachgebrauche entsprechenden Fassung liegt a). Dar-

---

a) Das ἐπαύριον 1, 44. ist ohne Zweifel gemeint: den folgenden Tag, nachdem Simon Petrus zu Jesus gekommen war. Weniger klar aber geht aus der Darstellung des Evangelisten hervor, ob das letztere, die Berufung des Petrus, sich noch an demselben Tage er-

nach ist es für mich wenigstens entschieden, daß auch dieses erste vom Johannes erwähnte Zeugniß des Täufers erst nach der Taufe des Erlösers fällt. Nur ist es wohl nicht lange nach derselben gefallen, sondern in eine Zeit, wo Jesus noch nicht grade ganz öffentlich als Lehrer aufgetreten war. Denn darauf werden wir allerdings durch das ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (V. 27.) geführt. Uns aber die Sache so zu denken, werden wir, wie mir scheint, durch nichts gehindert.

4. Cap. 1, 32—34.

τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτὸν κ. τ. λ.

Unter den neuern Auslegern hat nicht leicht jemand mit größerem Nachdruck wie Lücke darauf bestanden, daß

eignet hatte, an welchem sich Andreas und Johannes selbst zu Christo begeben hatten, oder vielleicht einen Tag später, und darüber läßt sich nicht leicht entschreiben. Aber auch wie der dritte Tag Cap. 2, 1. gemeint sey, ist nicht recht klar und sicher. Man könnte leicht geneigt seyn, den dritten Tag von demselben Puncte an zu rechnen, wie den 1, 44. erwähnten folgenden Tag, also auch von der Berufung des Petrus. Da aber dort das τῇ ἐπαύριον blos in Beziehung auf das zunächst Vorhergehende steht, ohne Hinblick auf das V. 35. bezeichnete τῇ ἐπαύριον, so ist wohl bei weitem am wahrscheinlichsten, daß auch 2, 1. der dritte Tag gemeint ist in Verhältniß zu dem zuletzt vorher Erzählten, also: drei Tage nachdem Nathanael war zu dem Erlöser bekehrt worden. Aber eine andere Frage ist, ob, wie man gewöhnlich ohne weiteres voraussetzt, jenes Gespräch Christi mit dem Nathanael an demselben Tage stattgefunden habe, an welchem Jesus den Philippus gefunden hatte und an demselben Orte, oder vielleicht zu einer etwas spätern Zeit und in einer andern Gegend, schon näher hin nach Galiläa, wenn nicht in Galiläa selbst. Dann würden wir zwischen dem ersten Zutritte der Jünger zu dem Erlöser in Peräa und dem im galiläischen Kana verrichteten Zeichen einen etwas größern Zwischenraum gewinnen; und das ist ein Umstand, wodurch sich eine solche Annahme mir sehr empfiehlt, wenn sie auch dadurch nicht grade nothwendig wird.

das dem Täufer zur Erkennung Jesu als des Messias und Sohnes Gottes zu Theil gewordene Zeichen eine äußerliche Erscheinung gewesen sey und in einer wirklichen auf den Heiland herabgekommenen Taube, als dem Symbol des heiligen Geistes bestanden habe. Eine abweichende Erklärung, die nur an eine innerliche Thatsache denken wolle, an eine innerliche Anschauung, welche im Gemüthe des Täufers gewirkt sey, rechnet er zu den „Entzückungsexegesen und verzückten Erklärungen, die jeder besonnene Forscher verwerfe," und zu deren Widerlegung es nicht der Mühe lohne noch ein Wort zu verlieren. Gleichwohl trage ich kein Bedenken, eine solche Vorstellung, die bekanntlich schon von verschiedenen Kirchenvätern, namentlich dem Origenes, gebilligt wird, für die richtige zu erklären. So wie bei unserm Evangelisten das Zeichen als auf dem Zeugnisse des Täufers beruhend aufgeführt wird (*καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης, λέγων· ὅτι τεθέαμαι κ. τ. λ.*) und wie dieser es bezeichnet als etwas, was er geschaut habe in Folge einer ihm schon früher darüber gewordenen göttlichen Ankündigung, ist nicht irgend wahrscheinlich, daß dieses Zeichen auch noch andern, die etwa außer dem Erlöser und dem Täufer bei der Taufe des Herrn anwesend waren, zu Theil geworden sey; und als sicher können wir wohl ansehen, daß der Bericht über dieses Zeichen nur allein auf dem Zeugnisse des Täufers beruht, über welches wir keinen zuverlässigeren Gewährsmann haben können als unsern Evangelisten, der uns dasselbe ohne Zweifel mit den eigenen Worten des Täufers mitgetheilt hat. Wir haben daher gewiß volle Befugniß, für die Beurtheilung der Thatsache den Johannes grade auch hier zum Grunde zu legen, und von dem Berichte der andern Evangelisten uns nur solches anzueignen, was mit dieser ursprünglichsten Darstellung sich auf natürliche Weise vereinigen läßt. Betrachten wir nun die Aussage des Täufers beim Johan-

nes, so ergibt sich zuvörderst so viel aus seinen Worten deutlich, daß es eine einzelne und daher in einen bestimmten Zeitraum eingeschlossene Thatsache war, durch welche ihm der früher an ihn ergangenen göttlichen Offenbarung gemäß Jesus als der Sohn Gottes, der da mit dem heiligen Geiste taufen werde, bezeugt ward. Und da haben wir wohl schwerlich Ursache, es irgend in Zweifel zu ziehen, daß dies eben bei der Gelegenheit gewesen sey, bei welcher die drei ersten Evangelien es einstimmig erzählen, bei der Taufe des Erlösers im Jordan a). Aber schwerlich läßt sich glauben, daß der Täufer, wenn er hätte sagen wollen, es sey wirklich eine Taube als Zeichen oder Symbol des heiligen Geistes vom Himmel herabgekommen und habe sich auf Jesum niedergelassen, sich dafür hätte so ausdrücken können: er habe den heiligen Geist gleich einer Taube vom Himmel herabkommen sehen; hier ist ja von dem Herabkommen einer Taube durchaus nicht die Rede, sondern nur von dem Herabkommen des Geistes gleich einer Taube. Es wird blos der herabkommende heilige Geist mit einer Taube verglichen. Zweifelhaft kann man nur darüber seyn, ob diese Vergleichung sich auf die Gestalt und Form bezieht, worin sich dem Täufer der heilige Geist selbst darstellte, oder auf die Art und Weise des Herabschwebens, ob also das *ὡς περιστεράν* auf *τὸ πνεῦμα* zu beziehen ist oder auf *καταβαῖνον*; und hier werden wir wohl schon nach der Stellung der Worte (*καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ*) kein Bedenken tragen, uns für die letztere Verbindung zu entscheiden; wo sich denn die schon von Anderen angezogene Stelle tract. Chagiga c. 2. vergleichen läßt: **Spiritus Dei ferebatur super aqua sicut columba, quae in-**

a) Anders urtheilt mein Freund Usteri (Stud. u. Krit. Bd. II. Hft. 3. S. 448.), mit dem ich sonst in den meisten Puncten übereinstimme.

cumbit pullis suis a). Hier fragt sich nun, welcher Art denn das Schauen war, worin sich dem Täufer solchergestalt das Herabschweben des Geistes dargestellt hatte, ob ein leibliches, das er mit dem äußeren Gesichtssinne übte, oder ein innerliches, welches durch das geöffnete innere Auge des Geistes geschah. Gegen die erstere Auffassung — und zugleich dann auch wieder gegen die Annahme einer wirklichen Taube — scheint schon der Umstand zu sprechen, daß dieses Zeichen nur allein vom Johannes geschaut ist, während, wenn es ein äußerlicher, in den äußern Gesichtssinn fallender Gegenstand gewesen wäre, derselbe sich auch dem Auge anderer Anwesenden würde dargestellt haben, und doch nicht eben Grund ist anzunehmen, daß bei der Taufe Jesu niemand weder vom Volke, noch von den Jüngern des Täufers anwesend gewesen sey. Noch mehr spricht dagegen, daß der Täufer das herabgekommene πνεῦμα schaute als μένον ἐπ' αὐτόν, worauf offenbar ein ganz besonderer Nachdruck liegt, ein größerer als auf dem ὡς περιστεράν, wie sich daraus ergibt, daß schon in der göttlichen Ankündigung darüber jener Zug ausdrücklich mit hervorgehoben ist, nicht aber dieser (V. 33.: ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτὸν, οὗτός ἐστιν κ. τ. λ.). Denn konnte es auch Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung seyn, daß

---

a) Die andere Auffassung der Vergleichung würde ein kleines Moment für sich erhalten, wenn es gegründet wäre, was verschiedentlich behauptet wird, daß den Juden damals die Taube ein bekanntes Symbol für den heiligen Geist gewesen sey. Allein das ist fast nur eine willkührliche Voraussetzung. Namentlich, daß der chaldäische Paraphrast Kohel. 2, 13. statt der Stimme der Turteltaube gesetzt hat: die Stimme des heiligen Geistes, kann durchaus nicht einmal für seine Zeit beweisen, daß man überhaupt gewohnt gewesen sey, bei der Taube an den Geist Gottes zu denken, geschweige denn für ein bedeutend früheres Zeitalter.

eine Taube als Symbol des Geistes oder der Geist selbst in der sichtbaren Form einer Taube oder eines andern körperlichen Gegenstandes sich auf den Erlöser niederließ, so hätte das Verweilen eines solchen auf demselben doch nur ein momentanes seyn können, nicht aber ein anhaltendes; wenn auch allenfalls das Herabkommen, so läßt sich doch das anhaltende Bleiben des Geistes nicht wohl als ein solches denken, welches mit dem äußern Gesichtssinne wahrnehmbar war. Wir werden daher, wie mir scheint, allerdings überwiegend auf die andere Vorstellung geführt, daß an ein nicht leibliches, sondern ein geistiges Schauen in einer dem Täufer zu Theil gewordenen Vision die Rede sey; gegen welche Ansicht wohl niemand von daher einen Einwand entnehmen wird, daß die geschaute Thatsache doch mit einem sinnlichen Gegenstande verglichen wird, da wir das ja sowohl im A. als N. T. als die ganz gewöhnliche Anschauungsweise in Visionen finden, daß sich dem Seher auch übersinnliche Gegenstände unter sinnlichen Formen und Bildern darstellen.

Mit dieser Auffassung des Zeugnisses des Täufers läßt sich nun auch die Darstellung des Matthäus von der Taufe Jesu, so weit sie das dem Täufer dabei zu Theil gewordene Zeichen betrifft (Cap. 3, 16. 17.), sehr gut in Uebereinstimmung bringen, ja sie führt uns schon an sich betrachtet grade auf dieselbige Vorstellung. Wenn wir die Erzählung des Matthäus für sich betrachten, und bei der Erklärung nicht auf den offenbar weniger ursprünglichen Markus hinblicken, so wird wohl nicht leicht jemand darauf verfallen, V. 16. als Subject zu εἶδεν Jesum anzunehmen, obwohl dieser im ersten Hemistich Subject ist, sondern nur den Johannes; denn offenbar würde es eine ganz unnatürliche Ausdrucksweise seyn, Jesus habe gesehen den Geist herabsteigen und auf sich kommen. Viel natürlicher erscheint es, wenn als der Schauende ein anderer gefaßt wird, der sich in der Nähe desjenigen

befand, auf welchen der Geist herabkam a). Und diese Beziehung bestätigt sich auch durch die Vergleichung des folgenden Verses, wo die vom Himmel gehörte Stimme nicht an Jesum gerichtet ist, wie man doch wohl erwarten würde, wenn er im Vorhergehenden als das Subject des Sehens zu nehmen wäre. Von Jesu ist darin in der dritten Person die Rede, so daß sie also an andere gerichtet erscheint, und zwar hier zunächst an den Täufer. Dieser ist daher ohne Zweifel beim Matthäus, wenn wir dessen Darstellung auch rein für sich und abgesehen von dem Zeugnisse des Täufers selbst beim Johannes betrachten, als derjenige gemeint, welcher den Geist Gottes gesehen habe gleich einer Taube herabkommen und sich auf Jesum niederlassen. Ist nun aber der Täufer bei εἶδεν Subject, so kann kein Zweifel seyn, daß auf denselben sich auch im vorhergehenden Gliede (καὶ ἰδοὺ ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί) das Pronomen αὐτῷ bezieht, nicht aber, wie die meisten Ausleger es fassen, auf Jesum b). Dieser Ausdruck selbst aber: der Himmel öffnete sich ihm, dem Johannes, erlaubt uns sicher nicht an irgend eine natürliche durch den äußeren Sinn wahrnehmbare Erscheinung zu denken, weder an eine Vertreibung des Gewölkes, noch an eine Theilung desselben durch den herausfahrenden Blitz: dergleichen würde immer eine auch

a) Wie man behaupten kann, bei εἶδε werde Jesus als Subject durch die leges grammaticas durchaus nothwendig gefordert, oder, man würde sonst den Sprachgesetzen des N. T. gradezu widersprechen (Lücke S. 461. Fritzsche in Matth. p. 149.), vermag ich nicht einzusehen. Ein anderes freilich ist es beim Markus, wovon weiter unten.

b) Das αὐτῷ hat zwar einige nicht unbedeutende Autoritäten gegen sich (B. Sahid. Tol. Hilar. Vigil.), ist aber sicher echt; es erklärt sich ohne Zweifel leichter, wie es durch einzelne konnte ausgelassen werden, die sich in die Beziehung und Auffassung der Worte nicht gleich finden konnten, als wie es, wenn es ursprünglich fehlte, hätte in den Text eingeschaltet werden können.

allen andern Anwesenden in einem größern Umkreise sichtbare Erscheinung gewesen seyn, und schwerlich würde da der Gedanke, daß namentlich auch der Täufer Zeuge derselben gewesen sey, so ausgedrückt seyn, es habe sich der Himmel ihm geöffnet. Der Ausdruck führt uns auf etwas Uebersinnliches, was sich nur dem Täufer darstellte, und kann nicht wohl etwas anderes bezeichnen als daß ihm in einem erhöheten Zustande seines Bewußtseyns durch Oeffnung des innern Sinnes, des geistigen Auges gegeben worden sey, in den Himmel und dessen Ordnungen hineinzuschauen und eben dadurch zu schauen, was im folgenden Gliede angegeben ist, das einer Taube gleiche Herabkommen des Geistes Gottes auf Jesum. Auf diese Weise faßt es, wie bemerkt, namentlich schon Origenes contr. Cels. I, 10., der außer andern Stellen Joh. 1, 52. vergleicht, und vorher auf Ezech. 1, 1. verweist. Eben so Hieronymus in seinem Commentar zum Matthäus: Aperiuntur autem coeli non reseratione elementorum sed spiritualibus oculis, quibus et Ezechiel in principio voluminis sui apertos eos esse commemorat. Vergl. noch Apostgesch. 7, 56. Ist dieses nun aber richtig, so werden wir auch wohl uns leicht dafür entscheiden, daß die V. 17. erwähnte Stimme vom Himmel, welche Jesum als den geliebten Sohn Gottes bezeichnete, nicht von irgend einer äußerlich vernehmbaren — weder natürlichen noch übernatürlichen, weder articulirten noch unarticulirten — Stimme zu verstehen ist, sondern von derselben übernatürlichen innern Offenbarung, vermöge welcher der Täufer den heiligen Geist auf Jesum kommen sah; in derselben vernahm er die göttliche Stimme, welche ihn, und zwar wie wir aus seinen eigenen Worten beim Johannes sehen, gemäß einer frühern göttlichen Ankündigung, Jesum als den Sohn Gottes und Messias bezeichnete. Der Täufer aber brauchte in seinem Zeugnisse auf diese göttliche Stimme, welche eben so wie die Erscheinung des

Herabkommens des heiligen Geistes nur in Beziehung auf ihn geschah, sich nicht besonders zu berufen, da auch sie eine nur von ihm persönlich, nicht aber vom anwesenden Volke vernommene und mit jener Erscheinung selbst im Grunde eins und dasselbe war. So bietet demnach die Darstellung des Matthäus in dieser Hinsicht mit dem vom Johannes berichteten eigenen Zeugniß des Täufers eine ganz gute Harmonie dar; nur hat Matthäus ein nicht unwesentliches Moment ausgelassen, indem er blos von dem Herabkommen des Geistes auf Jesum redet, nicht aber zugleich von dem Bleiben desselben auf ihm, was doch allein den charakteristischen Unterschied des Messias und Sohnes Gottes von den mit dem Geiste Gottes auf momentane Weise versehenen Propheten des alten Bundes bildet. Doch hat der Verfasser des ersten Evangeliums dieses durch die besondere Hervorhebung der göttlichen Stimme gleichsam ergänzt. Weniger in Einklang ist dagegen Matth. V. 13—15. mit Joh. V. 31. 33. Denn wenn der Täufer behaupten konnte, er habe Jesum nicht gekannt, bis ihm derselbe durch jenes himmlische Zeichen kund gethan ward — mag man nun das οὐκ ᾔδειν αὐτόν blos von einem Nichtüberzeugtseyn von der göttlichen Würde des Erlösers verstehen oder zugleich von einer persönlichen Unbekanntschaft, welche letztere sonder Zweifel mit darin liegt und deren Annahme auch bei der Voraussetzung der Verwandtschaft beider keine besondere Schwierigkeit verursacht, wenn man sich erinnert, daß ihre Eltern in ganz verschiedenen Gegenden Palästina's wohnten —, so läßt sich nicht wohl denken, daß der Täufer schon vor geschehener Taufe und also vor dem ihm zu Theil gewordenen Zeichen sich deshalb könnte geweigert haben, Jesum zu taufen, weil er bedürfe von ihm getauft zu werden, nicht umgekehrt; denn das würde offenbar voraussetzen, daß Jesus schon damals dem Täufer nicht blos von Person, sondern auch als

Messias bekannt gewesen wäre. Diese Schwierigkeit läßt sich wohl auf keine wahrscheinlichere Weise lösen als durch die auch von Gratz und Usteri befolgte Annahme, daß das erste unserer kanonischen Evangelien einem Gespräche zwischen Jesus und dem Täufer diese Stellung vor der Taufe gegeben hat, welches seinem wesentlichen Inhalte nach erst nach derselben vorgefallen war; welche Umstellung dann natürlich auf die Form desselben nicht ohne Einfluß geblieben seyn kann, indem sich dasselbe nicht, wie es jetzt bei dem Evangelisten erscheint, auf die noch vorzunehmende, sondern auf die bereits vollzogene Taufhandlung muß bezogen haben. In dem Evangelium der Ebioniten, dessen verwandtschaftliches Verhältniß zu unserm griechischen Matthäus eben so ausgemacht ist, als der eigentliche Grund desselben noch immer ungewiß, hatte auch wirklich ein Gespräch solchen Inhaltes zwischen dem Erlöser und dem Täufer diese Stellung inne, hinter der Taufhandlung und den damit verbundenen Erscheinungen. Als nämlich der Täufer die Stimme vom Himmel hörte und dadurch Jesum als den Sohn Gottes erkannte, da heißt es: *καὶ τότε ὁ Ἰωάννης προςπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον· ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα* *). Wenn nun gleich der ganze Bericht von der Taufe Jesu, wie ihn uns Epiphanius nach diesem Evangelium mittheilt, weit entfernt ist, sich vor dem unseres kanonischen Matthäus durch den Anschein größerer Ursprünglichkeit auszuzeichnen, so scheint sich doch in demselben in dem hier in Betracht kommenden Puncte das Ursprüngliche erhalten zu haben, da nur unter dieser Voraussetzung sich jenes Gespräch mit dem authentischen Berichte des Evangelisten Johannes über das Zeugniß des Täufers vereinigen läßt.

*) Nach Epiphan. Haer. XXX. §. 13.

Bietet nun aber unser griechischer Matthäus in diesem Puncte eine nicht zu verkennende Ungenauigkeit dar, welche seine Darstellung gegen die des Johannes als eine weniger ursprüngliche erscheinen läßt, so trifft dieses den Lukas (3, 21. 22.) auch in der Darstellung der Erscheinung selbst, welche bei der Taufe Jesum als den mit dem heiligen Geiste gesalbten Sohn Gottes bezeichnete. Bei diesem Evangelisten, welcher das Gespräch zwischen dem Heilande und dem Täufer ganz ausgelassen hat und im Anfange auch selbst durch die Constructionsweise ein Streben nach Zusammenziehung der Erzählung kund gibt, verliert das himmlische Zeichen über die Sohnschaft Jesu ganz ihre unmittelbare Beziehung auf den Täufer. Während es beim Matthäus heißt, ihm, dem Täufer, habe sich der Himmel geöffnet und er habe den Geist Gottes auf Jesum herabkommen sehen, lautet es beim Lukas ganz im Allgemeinen, es habe sich der Himmel geöffnet und es sey der heilige Geist auf Jesum herabgestiegen; was uns, hätten wir blos dieses Evangelium oder könnten wir dessen Darstellung als die ursprünglichste anerkennen, allerdings veranlassen würde, an irgend eine äußerliche, in den leiblichen Gesichtssinn fallende und für alle Anwesenden auf gleiche Weise wahrnehmbare Thatsache zu denken. Eben darauf führt auch die Weise, wie bei Lukas die Vergleichung des Geistes mit der Taube ausgedrückt ist. Das σωματικῷ εἴδει, welches hier offenbar ein erklärender Zusatz des Evangelisten zu dem ὡς περιστεράν ist, dessen sich der Täufer, wenn er über dieses Zeichen sprach, bedient hatte, läßt nicht verkennen, daß Lukas an eine äußerliche Erscheinung gedacht und daß er die Vergleichung auf die Gestalt bezogen hat, welche der heilige Geist, indem er sich auf Jesum herabließ, angenommen habe. Doch gibt er auf der andern Seite eben durch diesen Zusatz deutlich zu verstehen, daß es nicht eine wirkliche Taube gewesen sey. Endlich die himmlische Stimme,

welche Jesum als den Sohn Gottes bezeichnet hat, hat Lukas nicht übergangen; er weicht aber darin von Matthäus ab, daß er dieselbe an den Erlöser selbst gerichtet seyn läßt: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ εὐδόκησα, während es beim Matthäus heißt: οὗτός ἐστιν . . . . ἐν ᾧ εὐδόκησα. Es hängt auch dieses wieder damit zusammen, daß Lukas der ganzen Begebenheit gar nicht eine so unmittelbare Beziehung nur auf den Täufer gibt, als sie nach dem in dieser Hinsicht ganz mit dem Johannes harmonirenden Berichte des ersten unserer kanonischen Evangelien gehabt hat. Wenn aber darnach die Darstellung des Lukas in diesem Falle unleugbar als eine weniger ursprüngliche erscheint, als die des Matthäus, so würde es sicher ein unstatthaftes Verfahren seyn, wenn wir die erstere auch für die Erklärung der letzteren oder gar des Johannes und für die Auffassung der Thatsache überhaupt zum Grunde legen, und den beiden letzteren Evangelisten einen dem Lukas entsprechenden Sinn auch da abzwingen wollten, wo ihre Worte uns nach einer andern Seite hinführen. Wir dürfen hier nicht in Abrede stellen, daß zwischen dem Verfasser des ersten Evangeliums und dem Lukas wirklich eine gewisse Differenz stattfindet, und werden hier, um zu Gunsten des ersteren zu entscheiden, außer der inneren Wahrscheinlichkeit durch das eigene Zeugniß des Täufers beim Johannes vollkommen berechtigt. Zu einer solchen Auffassung der Thatsache aber, als der Erzählung des Lukas zum Grunde liegt, konnte grade eine Darstellung der Art, als wir im ersten Evangelium finden, sehr leicht Veranlassung werden.

Was von Lukas, dasselbe gilt in noch höherem Grade vom Markus, dessen Evangelium, wie durch das ganze Buch hindurch, so in diesem kurzen Abschnitte (1, 10. 11.) die deutlichsten Spuren an sich trägt, daß es weniger als die beiden andern synoptischen Evangelien aus unmittelbarer Ueberlieferung geflossen ist und daß diese letzteren

bei der Abfassung desselben die Hauptgrundlage gebildet haben. Mit dem Lukas trifft er im Allgemeinen darin zusammen, daß die Erscheinungen bei der Taufe Jesu alle besondere Beziehung zum Täufer verlieren. So wie die Worte hier V. 10. lauten, läßt sich wohl nicht zweifeln, daß bei εἶδε Jesus als Subject gemeint ist, derselbe, wie bei dem vorhergehenden Particip ἀναβαίνων, nicht, wie Kuinöl will, der Täufer. So heißt es also: Jesus habe alsbald bei seinem Heraussteigen aus dem Wasser den Himmel sich spalten und den Geist gleich einer Taube herabkommen sehen. Ob die Vergleichung von dem Evangelisten auf die Gestalt oder die Bewegung des Geistes bezogen ist, lassen seine Worte nicht erkennen; nur veranlassen auch sie durchaus nicht, eine wirkliche Taube zu verstehen. Aber an eine in den äußeren Gesichtssinn fallende Erscheinung scheint der Evangelist wirklich gedacht zu haben. Auffallend bleibt aber auch bei dieser Voraussetzung sowohl, daß Jesus selbst und er allein als der Sehende für diese Thatsache bezeichnet ist, als auch besonders die Ausdrucksweise, daß er den Geist habe auf sich herabkommen sehen. Schwerlich läßt sich wohl verkennen, daß dieses seinen Grund in der Weise hat, wie Markus eine ihm vorliegende fremde Darstellung, nämlich die unseres griechischen Matthäus, aufgefaßt hat; er hat beim Matthäus sowohl in dem ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί das Pronomen nicht auf den Täufer, sondern auf den Erlöser bezogen, als auch denselben im folgenden Gliede in dem εἶδεν als Subject gefaßt. Dem entsprechend ist es denn auch, daß er V. 11. die vom Himmel herab erschallende Stimme gleichfalls an Jesum selbst gerichtet seyn läßt, eben so wie Lukas, dem er in der Anführung derselben — zumal wenn statt des von Griesbach beibehaltenen recipirten ἐν ᾧ mit dem lachmannschen Texte ἐν σοί gelesen wird — ganz buchstäblich folgt.

5. Cap. 1, 49.

πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι, ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε.

Das Mehrdeutige, was diese Worte haben, findet natürlich nur für uns statt, während derjenige, an den sie gerichtet sind, bestimmt wissen konnte, worauf sie sich bezogen. Wenn die an sich zweifelhafte grammatische Verbindung des Participialsatzes durch Vergleichung von V. 51. (εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς) entschieden wird, so kann auch darüber kein Zweifel seyn, daß das εἶδόν σε ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν sich auf etwas Spezielles bezieht, was dem vorher Genannten, dem Gerufenwerden des Nathanael durch den Philippus der Zeit nach nicht lange vorher gegangen war. Nathanael hatte unter einem Feigenbaum gesessen, und muß hier auf irgend eine für ihn bedeutungsvolle Weise beschäftigt gewesen seyn, sey es mit dem Studium des Gesetzes oder mit anderweitigen Meditationen oder wie sonst — wir können das Nähere nicht bestimmen. Aber er wußte oder glaubte nicht anders, als daß er allein gewesen war; daher war es für ihn so unerwartet und überraschend, von Jesus an jenen Moment erinnert zu werden, und der Erlöser wollte ihn durch diese Hinweisung überzeugen, wie wenig er und sein Inneres ihm unbekannt sey. Ungenau ist nun aber zuvörderst, wenn manche, auch Lücke, das εἶδόν σε an beiden Stellen übersetzen: ich kannte oder erkannte dich. Es ist das gegen den festen Sprachgebrauch, den classischen wie den hellenistischen, in Ansehung dieser Form, welche immer ein Schauen, Sehen bezeichnet, und dann würde es auch an sich wenig natürlich lauten: „als du unter dem Feigenbaume warest, kannte ich dich," oder: „ich kannte," oder: „erkannte dich unter dem Feigenbaume." Es ist ohne Zweifel zu übersetzen: ich schaute dich dort; und daß der Erlöser ihn daselbst erkannt, dort in sein Herz geschaut habe, kann nicht in den Worten an sich

liegen, sondern nur in dem Zusammenhange, worin sie ausgesprochen wurden. Es fragt sich nun aber, welcher Art denn das Schauen war, wodurch Jesus den Nathanael gesehen hatte. An sich wäre allerdings möglich, daß er auf ganz natürliche äußerliche Weise, obwohl von ihm nicht bemerkt, ihn beobachtet hätte. Allein nicht nur Nathanael kann des Erlösers Worte nicht auf diese Weise gefaßt haben — denn sonst hätte die Hinweisung auf diesen Moment unmöglich solchen Eindruck auf ihn machen können, als der Ausruf voraussetzt, in welchen er ausbrach: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels". —, sondern auch der Erlöser selbst kann dieses Sehen nicht als etwas Gewöhnliches und Natürliches betrachtet haben, wie wir aus seiner Antwort an den Nathanael V. 51. ersehen, wo er, was den Nathanael zu einem solchen Ausrufe veranlaßt hatte, die Entdeckung einen Mitwissenden über einen Moment zu haben, bei dem er sich bewußt war, keinen menschlichen Zeugen gehabt zu haben, keineswegs als etwas Besonderes und Großes in Abrede stellt, sondern nur ausspricht, daß dieses für ihn nicht das Größte und Außerordentlichste bleiben werde. Darnach, scheint mir, werden wir genöthigt, das Sehen nicht von einem äußerlichen, natürlichen, sondern von einem übernatürlichen Schauen zu verstehen, wodurch der Erlöser in das Innere des Nathanael, wie dasselbe in einem bestimmten Momente beschäftigt gewesen oder ihm zum Bewußtseyn gekommen war, einen tiefen Blick gethan hatte, ohne gerade äußerlich als ein verborgener Beobachter in seiner Nähe zu seyn. Wie man aber in einer solchen Vorstellung etwas Unnatürliches oder gar Abentheuerliches finden kann, sehe ich nicht ein; man müßte sonst auch auf dieselbe Weise es ansehen, wenn die Kenntniß des Erlösers über die Verhältnisse der Samariterin (Cap. 4, 18.; vergl. 29. 39.) als eine nicht auf natürlichem Wege gewonnene betrachtet wird.

6. Cap. 2, 19.

λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

Ich trete hier entschieden der nach dem Vorgange anderer neuerer Ausleger ganz besonders von Lücke geltend gemachten Ansicht bei, welche die ursprüngliche Beziehung dieser Worte des Herrn auf seine Auferstehung leugnet, obwohl die ältere Auffassung, welche sich an die Erklärung des Evangelisten hält, nicht bloß von Kuinöl, noch in der neuesten Ausgabe seines Commentars (1825), vertheidigt wird, wie von Storr, Flatt, Schott u. a., sondern auch Tholuck und Klee sich für dieselbe erklären. — Schon wenn sich uns jene Worte als ein fragmentarischer Ausspruch des Erlösers erhalten hätten, so daß uns über den Zusammenhang der Rede nichts bekannt wäre, würde die Beziehung auf den Tod und die Auferstehung desselben, überhaupt die Deutung des ναός auf den Leib des Herrn, wohl schwerlich sich uns als die nächste und natürlichste darbieten. Noch weniger aber, wenn wir auf die uns mitgetheilten Umstände achten, unter denen der Erlöser diese Worte aussprach. Da er sammt den Juden, an welche sie gerichtet sind, sich in einem der Vorhöfe oder Hallen des jerusalemischen Tempels befand, so läßt sich kaum denken, daß er bei dem Ausdrucke: diesen Tempel, τὸν ναὸν τοῦτον, an einen anderen sichtbaren Gegenstand könnte gedacht wissen wollen, als eben an das mit diesem Worte ganz gewöhnlich bezeichnete Gebäude, in dessen Umfange die Unterredung vorfiel, und über welches er durch die so eben verrichtete Austreibung der Verkäufer sich eine besondere Autorität anzueignen schien. Hätte Jesus diesen Ausdruck in ganz anderer Beziehung verstanden haben wollen, so hätte er das jedenfalls noch auf besondere Weise bemerklich machen müssen, wie etwa, wenn er seinen Leib meinte, durch bestimmtes Hinweisen auf denselben mit dem Finger

und besondere Betonung des Demonstrativs. Dann würden aber auch die umstehenden Juden leicht so viel bemerkt haben, daß er nicht von dem Tempelgebäude rede, und noch weniger würde die wahre Beziehung seiner Worte den Jüngern entgangen seyn, wenn ihnen auch noch nicht ganz klar ward, wie das Abbrechen und Aufrichten des Leibes eigentlich gemeint sey. Aus der vom Evangelisten V. 22 hinzugefügten Bemerkung läßt sich, wenn auch nicht mit völliger Sicherheit, doch mit sehr großer Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß auch von den Jüngern keiner jene Worte, als sie ausgesprochen wurden, auf den Leib des Herrn bezogen habe, sondern daß sie auf diese Beziehung der ihnen noch deutlich vor Augen stehenden Worte erst durch seine am dritten Tage erfolgte Auferstehung selbst geführt worden seyen. Wollten wir aber gleichwohl die Möglichkeit zugeben, Jesus habe bei den Worten bestimmt auf seine Person hingewiesen, so würde auch so der Ausdruck τὸν ναὸν τοῦτον zur Bezeichnung seines Leibes wenig natürlich gewesen seyn. So oft sonst der Leib des Menschen oder der Christen als ein Tempel oder ein heiliges Haus bezeichnet wird — und so namentlich in den Stellen des Philo und des Paulus, welche hier als Parallelen pflegen angezogen zu werden —, geschieht das mit ausdrücklicher Beziehung und Nennung desjenigen, wofür er als die Behausung anzusehen ist, der Seele, des heiligen Geistes oder Gottes; und nur da allein ist der bildliche Ausdruck in diesem Sinne angemessen; schwerlich aber wie es hier lauten würde: dieser Tempel, ohne daß etwas auf den Gegenstand, dessen Tempel dieser Leib seyn sollte, Bezügliches vorherginge oder hinzugefügt wäre; da würde der Ausdruck selbst mit bestimmter Hinweisung auf diesen Leib wenig natürlich und verständlich gewesen seyn. Endlich würde bei jener Auffassungsweise Christus sich selbst als denjenigen bezeichnen, der seinen Leib wieder auferwecken werde. Das ist aber durchaus

gegen die biblische Anschauungs- und Ausdrucksweise; überall wird auch selbst nach der geschehenen Auferweckung des Herrn dieselbe Gott dem Vater beigelegt und als ein Werk seiner Allmacht bezeichnet; und auf andere Weise hätte auch der Erlöser selbst, wenn er in der Unterredung mit den ungläubigen Juden auf dieses große Zeichen in solcher Bestimmtheit hätte hinweisen wollen, sicher nicht davon reden können. Das Einzige, was sich allenfalls zur Vergleichung anführen ließe, ist der Ausspruch des Herrn in unserm Evangelium Cap. 10, 18. Doch gibt dieser nur eine scheinbare Parallele; denn wenn Christus dort sagt: ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν (τὴν ψυχήν μου), καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν, so kann er, wie nach dem Vorgange des Drusius Lücke richtig bemerkt, durch die letztere Formel eben so wenig das sich selbst wieder erwecken bezeichnen wollen, als durch die erstere das sich selbst das Leben nehmen; wie das eine nur bezeichnet: sein Leben freiwillig hingeben, so das andere nur überhaupt: das Leben wieder empfangen, wozu der Herr die ἐξουσίαν vom Vater erhalten hatte. Dadurch wird aber noch keineswegs als biblisch erwiesen, daß der Menschensohn selbst als derjenige könnte bezeichnet werden, durch den sein getödteter Leib wieder ins Leben werde zurückgerufen werden. Mir scheint das durchaus alle Analogie gegen sich zu haben. Müssen wir nun aber hiernach bekennen, daß sich der Beziehung unseres Ausspruches auf den Leib des Erlösers, wiefern derselbe nach seiner Tödtung wieder auferweckt werden sollte, von verschiedenen Seiten her schwer zu beseitigende Schwierigkeiten entgegenstellen, so dürfen wir uns der Frage nicht entziehen, ob wir nicht gleichwohl vom christlichen Standpunkte aus uns zur Annahme jener Auffassungsweise durch die Autorität unseres Evangelisten gebunden zu achten haben. Denn das läßt sich nicht verkennen, daß Johannes, indem er V. 21 sagt: ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ

σώματος αὐτοῦ, jene Beziehung auf den Leib des Herrn für die richtige, von dem Erlöser selbst beabsichtigte erklärt, und daß er V. 22 andeutet, daß nach der Auferstehung des Heilandes der Ausspruch auf diese Weise von den Jüngern überhaupt angesehen worden sey. Doch sehen wir uns zuvor darnach um, ob, wenn wir auf diese apostolische Deutung des Ausspruches keine Rücksicht nehmen, eine andere Beziehung des ναός, diejenige, welche nach dem Zusammenhange, worin die Worte gesprochen wurden, als die allein natürliche, sicher als die am nächsten liegende erscheint, uns auch einen an sich angemessenen und mit den Worten in ihrer Verbindung vereinbaren Sinn des ganzen Ausspruches gewinnen läßt. Dieses wird nun wohl nicht schwer halten. Der Tempel, in dessen Umfange Jesus sich mit den Juden befand, war wie der Sitz, so die Bedingung und das Symbol des ganzen jüdischen levitischen Ceremonialdienstes; das Abbrechen dieses Tempels rechtfertigt sich daher leicht als ein symbolischer Ausdruck für die Aufhebung dieses Dienstes. Deutlich ist dieses in der Aussage der Zeugen wider den Stephanus. Apgsch. 6, 14: ἀκηκόαμεν ... αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς, wobei es für unsern Gesichtspunkt nicht wesentlich darauf ankommt, ob dieses wirklich eigene Worte des Stephanus, oder ob sie im Munde jener Zeugen etwas entstellt sind. — Ist nun auch im zweiten Gliede das αὐτόν grammatisch auf das τὸν ναὸν τοῦτον zu beziehen, so versteht es sich von selbst, daß hier als der (wieder) zu errichtende nicht derselbige Tempel zu verstehen ist, von dessen Abbrechung im ersten Gliede die Rede ist, sondern ein anderer an dessen Stelle; eben so wie Matth. 26, 61, wo wir die Gestalt haben, in welcher dieser Ausspruch des Herrn von den Zeugen wider ihn vorm Synedrium vorgebracht ward: δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν

ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν; was Markus (14, 58) erklärend so ausgedrückt hat: ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Sind wir berechtigt, die Abbrechung des ναοῦ τούτου im ersten Gliede auf die Aufhebung des an den jüdischen Tempel geknüpften Gottesdienstes zu beziehen, so kann es grammatisch keine Schwierigkeit machen, bei dem αὐτὸν im zweiten Gliede nicht an denselben Cultus, der da aufgehoben werden sollte, sondern an die Verehrung Gottes überhaupt zu denken und zwar an eine neue vorzüglichere Art derselben, welche an die Stelle jener bisherigen treten sollte. So daß das Verhältniß zwischen dem αὐτόν und dem Begriffe, worauf es sich grammatisch bezieht, ein ähnliches ist, wie z. B. Matth. 10, 39: ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν, wo das αὐτήν auch beide Male nicht in derselben Beschränkung zu fassen ist, wie das τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, worauf es sich grammatisch bezieht. Wir werden darnach wohl uns nicht den Vorwurf einer ungrammatischen und überhaupt gezwungenen Auslegungsweise zuziehen, wenn wir den Ausspruch als eine Weissagung des Herrn fassen, daß nach der Auflösung des bisherigen jüdischen Cultus an dessen Stelle durch ihn in kurzer Zeit eine neue Weise Gott zu verehren werde aufgerichtet werden. Der Ausspruch des Erlösers an die Samariterin (Joh. 4, 21. 23), der auf die Zeit hinweist und sie als eine schon beginnende bezeichnet, wo weder der Tempel zu Jerusalem noch der auf Garizim etwas gelten, und wo die wahren Anbeter Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten würden, dient dem unsrigen zur näheren Erklärung, und zugleich zur Beseitigung des Zweifels, ob wohl Jesus selbst damals schon auf die bevorstehende Aufhebung des jüdischen Gottesdienstes und die Errichtung eines anderen an dessen Stelle hätte hinweisen können. Der Ausspruch in

der Bergpredigt Matth. 5, 17—19, durch den man eine solche Bedenklichkeit zu begründen gesucht hat, tritt mit dem unsrigen, auf diese Weise gefaßt, in keinen Widerspruch, wenn man nur das beachtet, daß der Erlöser ja hier nicht sagt — so wenig als an irgend einer anderen Stelle —, daß die Aufhebung des Tempels und des jüdischen Dienstes durch ihn oder die Jünger seines Reiches werde veranlaßt und bewerkstelligt werden — so werden seine Worte erst im Munde jener jüdischen Zeugen vor dem Synedrium verdreht —, sondern nur, daß, wenn sie, die Juden, ihn abgebrochen, er ihn wieder aufrichten werde. Die Zerstörung und Aufhebung der alten Ordnung war allerdings nicht der Zweck der Sendung des Erlösers noch sein Werk, wohl aber, nachdem das Alte durch die Schuld derer, denen es zur Pflege anvertraut war, verdorben und gerade durch sie dessen Zerstörung herbeigeführt war, an dessen Stelle einen vorzüglicheren und bleibenderen Dienst aufzurichten. Daß Christus darauf hier im Gespräch mit den Juden nicht so sehr lange nach dem Anfange seiner öffentlichen Thätigkeit hinweist, kann gewiß nicht mehr befremden, als daß er so kurze Zeit darauf in dem Gespräche mit der Samariterin so bestimmt ausspricht, daß dieses alsbald eintreten werde. Auch der Zusammenhang, worin der Erlöser den Ausspruch thut, ist dieser Auffassung desselben sicherlich nicht entgegen. Die Anforderung der Juden an ihn, sich wegen seiner Befugniß zu der Art und Weise, wie er im Tempel aufgetreten war, durch ein specielles Zeichen zu legitimiren, weist er zurück, wie wir ihn dieselbe auch anderswo zurückweisen sehen, und stellt dafür verheißend eben das als ein genügendes Zeichen hin, daß statt dieses alten durch sie selbst so schmählich entweihten und seinem Untergange nahe gebrachten Tempeldienstes durch ihn alsbald eine neue Weise Gott zu verehren — die im Geiste und in der Wahrheit — werde aufgerichtet

und herrschend gemacht werden. Einige Schwierigkeit machen allerdings die drei Tage, da es sich nicht gerade erweisen läßt, daß „drei Tage" sprichwörtlich gewesen sey für eine kurze Zeit; wenigstens sind die meisten dafür angeführten Stellen Hos. 6, 2. Luk. 13, 32 dafür nicht recht beweisend. Indessen finde ich diesen Einwand doch auch nicht so bedeutend, daß er allein mich über eine Auffassung zweifelhaft zu machen vermöchte, welche sich sonst durch ihre Natürlichkeit und durch die Angemessenheit des dadurch gewonnenen Sinnes so sehr empfiehlt, und ich glaube nicht, daß jemand bestimmt leugnen wird, der Erlöser könne sich unserer Formel in dem angegebenen Sinne bedient haben, wie er in demselbigen Sinne hätte sagen können: in zweien Tagen, oder in einem Tage. Gerade einen so kurzen Zeitraum konnte er nennen, um die Juden desto bestimmter darauf zu führen, daß er es nicht buchstäblich meine, namentlich nicht von einem Wiederaufbauen des äußeren sichtbaren Tempels rede.

Es kommt demnach nur noch darauf an, ob nicht dieser Auffassung die Autorität des Evangelisten, der offenbar eine andere als die richtige angibt, auf entscheidende Weise entgegen sey. Hierüber ist meine Meinung diese. Die apostolische Autorität darf allerdings bei der Ausmittlung des Sinnes der Aussprüche Christi nicht gering geachtet werden, zumal wir nach der Schrift nicht zweifeln dürfen, daß die Jünger, seitdem nach der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn der heilige Geist sich in seiner Fülle über sie ergossen hatte, indem sie sich unter dessen Beistande die Lehren und Ermahnungen ihres Meisters vergegenwärtigten, auch in den wahren Sinn derselben auf eine tiefere Weise einzudringen vermochten, als sie früherhin, so lange der Erlöser auf Erden an ihrer Seite wandelte, im Stande gewesen waren. Indessen dürfen wir auf der anderen Seite uns diese Unterstützung des heiligen Geistes doch auch nicht als eine magische

denken, noch als bis zu dem Grade ausgedehnt, daß die Jünger dadurch befähigt worden wären, die früher vom Herrn gehörten Aussprüche alle ganz im Einzelnen auch in ihrer nächsten grammatischen Beziehung auf eine durchaus unfehlbare Weise zu deuten, so daß ein Irrthum von ihrer Seite auch in irgend etwas Einzelnem gar nicht mehr möglich gewesen wäre. Sonder Zweifel dürfen wir hier einen, freilich immer nur relativen und fließenden, Unterschied machen des Allgemeinen und des Einzelnen, des Wesentlichen und des mehr Unwesentlichen; und dieses auf gleiche Weise, was die Aussprüche des Erlösers und was die Weissagungen des alten Bundes betrifft. In Ansehung der letzteren müssen wir anerkennen, daß die apostolische Auffassung derselben, die wir im N. T. finden, im Allgemeinen die richtige ist, insofern als alle Weissagungen der Propheten auf die Erscheinung Jesu Christi hinweisen und ihre wahrhafte wesentliche Erfüllung in keinem anderen finden konnten und sollten als in ihm und dem von ihm der Menschheit dargebotenen Heile; dabei können wir aber zugeben, daß gleichwohl die Apostel in der unmittelbaren Beziehung der einzelnen Stellen des A. T. fehlgreifen konnten und mannigfaltig fehlgegriffen haben. Das Eine, die Anerkennung Christi als des gemeinschaftlichen Zieles aller Weissagungen des alten Bundes, ist Sache des Glaubens, das Andere aber, die Ausmittelung, welche einzelnen Stellen des A. T. gleich unmittelbar von der Person des künftigen Erlösers handeln und ob und inwiefern die anderen sich nur auf das durch ihn zu bewirkende Heil beziehen, ist Sache der Schule und der Wissenschaft, worin leicht ein späteres und an Fülle des Glaubens weit nachstehendes Zeitalter die Apostel übertreffen kann, als welche auf ein Uebergewicht in dieser Hinsicht keinen Anspruch machen. Auf ähnliche Weise müssen wir anerkennen, daß die Jünger durch den fortgesetzten persönlichen Umgang des Erlösers und durch

den Beistand des heiligen Geistes in die Lehre des Herrn im Allgemeinen eingeführt und vor einem solchen Mißverständnisse des wesentlichen Sinnes und Zweckes seiner Aussprüche bewahrt worden sind, wodurch sie in Gefahr gekommen wären, sein Werk in einem ganz anderen Sinne fortzusetzen, als seinem Willen und dem Zwecke seiner Sendung gemäß war. Damit nun aber ist meiner Meinung nach keineswegs nothwendig verbunden, daß sie auch im Einzelnen alle seine Aussprüche in allen Punkten und nach allen Seiten hin dem wirklichen Sinne und der nächsten Beziehung derselben gemäß müssen aufgefaßt haben. Vielmehr läßt sich mit jenem Grundsatze gar wohl vereinigen und ohne Gefährdung der Sicherheit und Festigkeit unseres christlichen Glaubens, wenn man diese nur nicht als eine rein mechanische faßt, anerkennen, daß sie den Sinn der Worte des Herrn im Einzelnen auf eine weniger genaue Weise, als wir im Stande sind, und in einer etwas anderen Beziehung, als in welcher sie zunächst gemeint waren, können aufgefaßt haben. Ist das aber richtig und werden wir zu dessen Anerkennung durch mancherlei einzelne Erscheinungen in unseren Evangelien veranlaßt, so werden wir es wohl nicht für bedenklich halten, namentlich in unserem Falle ein solches Urtheil zu fällen, daß der Evangelist den Ausspruch des Herrn über den nach seiner Abbrechung zu errichtenden Tempel in einer anderen Beziehung gedeutet habe, als in welcher er vom Erlöser gemeint war. Denn für den christlichen Glauben kann es nicht von wesentlicher Bedeutung seyn, ob der Ausspruch sich auf die Auferstehung des Erlösers oder auf das ganze Werk, welches er in die Welt einzuführen bestimmt war, bezieht; die Weissagung gewinnt vielmehr auf die letztere Weise an Größe und Erhabenheit, was sie etwa an chronologischer Bestimmtheit verliert. Wie sehr aber Form und Zusammenhang der Rede uns auf diese Auffassung hinführt, wird, glaube ich, aus der

hier gegebenen Auseinandersetzung deutlich genug erhellen. Daß nun aber Johannes und die Jünger überhaupt auf die von ihm behauptete Auffassung geführt werden konnten, hat seinen Grund im Allgemeinen in der Neigung der jüdischen Hermeneutik der Zeit, prophetischen Aussprüchen, auch wenn sie einen allgemeineren Charakter an sich tragen, eine bestimmte Beziehung auf ganz spezielle Thatsachen zu geben; welche Tendenz wir auch sonst bei den neutestamentlichen Schriftstellern so häufig finden, und namentlich öfters auch beim Evangelisten Johannes, sowohl in der von ihm geltend gemachten Beziehung alttestamentlicher Weissagungen, als auch verschiedener Aussprüche des Heilandes selbst. Ein Beispiel der letzteren Art wird sich uns später darbieten. Für unsern Fall aber haben allerdings die drei Tage wohl mit am meisten dazu beigetragen, diese Beziehung zu veranlassen a).

---

a) Auf ähnliche Weise ist das Dreitägige des Verweilens des Jonas im Leibe des Seethieres die Veranlassung gewesen, daß die Worte Christi, wo derselbe die ein Zeichen fordernden Juden auf das Zeichen des Jonas verweist, nach seiner am dritten Tage erfolgten Auferstehung zum Theil auf diese Thatsache gedeutet wurden, wie Matth. 12, 40 zeigt. Ich kann nicht umhin, denjenigen Auslegern beizutreten, welche diesen Vers nicht für wirkliche Worte Christi selbst, sondern für eine spätere Glosse — aber höchst wahrscheinlich doch schon von dem evangelischen Schriftsteller — halten. Die Auferstehung des Herrn am dritten Tage konnte von ihm nicht wohl als ein eigentliches Zeichen für das Geschlecht, zu dem er hier redet, bezeichnet werden, da Zeugen derselben blos seine Jünger waren. Noch weniger aber läßt sich das dreitägige Verweilen des Jonas im Inneren des Fisches als ein Zeichen für die Niniviten betrachten; sie können von dieser Begebenheit, wird auch die Erzählung ganz geschichtlich gefaßt, auf keine Weise Zeugen gewesen seyn, so daß sie darin einen Beweis der göttlichen Sendung des Propheten hätten finden können. Auch wird nicht auf's leiseste erwähnt, daß Jonas selbst in seiner Predigt

## 2.

# Ueber die Ἐκλεκτὴ Κυρία, an welche der zweite Brief Johannis gerichtet ist.

Von
A. W. Knauer,
Pastor in Celle.

Die Frage: wer die Ἐκλεκτὴ Κυρία sey, an welche Johannes seine zweite Epistel schrieb? — hat den

---

sich irgendwie auf diese Begebenheit berufen hätte. Weshalb es auch nicht einmal, wie Olshausen meint, als ein unsichtbares Zeichen für sie gelten konnte. Im Folgenden, V. 41, heißt es auch nur, die Niniviten hätten auf die Predigt des Jonas Buße gethan, ohne daß dabei des Einflusses jener vorhergegangenen Errettung des Propheten irgendwie Erwähnung geschieht. Die ursprünglichen Worte des Herrn hat uns in diesem Falle sonder Zweifel Lukas aufbewahrt, bei welchem in der Parallelstelle (11, 30) Jonas selbst als ein Zeichen für die Niniviten bezeichnet wird, und so der Menschensohn als ein Zeichen für dieses Geschlecht. Das ist dann aber nicht auf das dreitägige Verweilen des Propheten im Leibe des Fisches und des Erlösers im Innern der Erde zu beziehen, sondern nur auf die Person beider selbst und ihre Predigt, und der Sinn der Parallele so zu fassen: so wie den Niniviten kein besonderes Zeichen gegeben ward, außer dem Propheten selbst, der unter ihnen auftrat, und dessen Bußpredigt, so wird auch diesem ungläubigen Geschlecht kein weiteres Zeichen vom Himmel gegeben werden, außer der Erscheinung des Menschensohnes selbst, seinem Wandel auf Erden und seiner Predigt. Dadurch will aber dieses Geschlecht sich nicht zum Glauben bestimmen lassen, während die Niniviten sich alsbald auf die Predigt des Propheten, der noch dazu aus einem fremden Volke war, zur Buße bekehrten; und doch wie viel mehr ist hier als Jonas! Auch diese Anwendung, dünkt mich, zeigt deutlich, daß

Exegeten von jeher viele Mühe gemacht; indem, bei dem gänzlichen Mangel aller historischen Nachrichten darüber, keine der verschiedenen vorgebrachten Vermuthungen eine entschiedene Evidenz hat gewinnen können.

Bei dieser, fast undurchdringlich scheinenden, Dunkelheit mag es wenigstens erlaubt seyn, noch eine Conjectur zu wagen:

Sollte nämlich, so wage ich zu fragen, jene ἐκλεκτὴ Κυρία nicht vielleicht Maria, die Mutter Jesu, seyn? — — —

Wenn wir uns dabei zunächst an des Herrn Befehl oder Vermächtniß vom Kreuze herab: Joh. 19, 26 erinnern, und besonders an V. 27: καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια — — und was die Tradition in dieser Hinsicht hinzusetzt: daß Johannes der Verpfleger dieser theuern Mutter seines göttlichen Meisters bis an ihr Ende geblieben sey (Vid. Nicephorus Hist. Eccles. lib. II. cap. 42), so wäre wenigstens ein Schreiben dieser Art an dieselbe, welches der Apostel auf seinen Berufsreisen, während welcher er dann und wann längere Zeit von ihr getrennt seyn mußte, erließ, gewiß nicht etwas Undenkbares.

Beachten wir nun ferner die Anrede ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ, — für welche Matrone könnte dieselbe passender seyn, als eben für diese Ehrwürdige, die, theils als Mutter des Κύριος, theils als die durch des sterbenden Herrn letzten Auftrag dem Jünger zugewiesene hohe Dulderin, die da-

---

Christus von dem Unglauben spricht, den die Juden bewiesen, ungeachtet ihnen schon fortwährend etwas Größeres vor Augen gehalten ward, als den Niniviten in dem Jonas, daß also das dem Zeichen des Jonas Entsprechende nicht von etwas erst Zukünftigem könne gemeint seyn, während sich sehr wohl begreifen läßt, wie die Jünger nach der Auferstehung des Herrn konnten veranlaßt werden, die Parallele auf die andere Weise zu fassen.

durch des Letztern eigene Mutter geworden war, der Gegenstand seiner ehrerbietigsten Achtung seyn mußte! Ja, man könnte endlich wohl selbst vermöge ihres Namens *Μαρία* (מִרְיָם, von רוּם, excelsa oder *κυριεύουσα*, nach Alberti Gloss. gr. p. 430) ihr diese Benennung beigelegt sehen. — Blicken wir sodann in den Text unsers Briefes: in welchem schönen Lichte, anstatt der sonst gefürchteten Anstößigkeit, erscheint da nun, bei dieser ehrwürdigen Empfängerin desselben, die rührende, fromme Bitte, als das Hauptthema des ganzen Schreibens, V. 5: *καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, Κυρία — — ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους!* —

Aber auch wie edel löset sich dabei die motivirende Parenthese dazu: *οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς,* — mit besonderer Rücksicht auf den letzten Willen des sterbenden Erlösers Joh. 19, 26, der der Mutter wie dem Jünger als ein beständiges Heiligthum und dauerndes Erinnerungsmittel an ihre innige Verbindung vorschweben mußte!

Wie bedeutungsvoll wird auf diese Weise zugleich der Zusatz zu V. 1: *καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν* scil. *ἀγαπῶμεν*, welches nun nicht bloß als Nothbedarf auf die an dem damaligen Aufenthaltsorte Johannis wohnenden Christen restringirt zu werden braucht; sondern wirklich alle, alle Christen, als natürliche Verehrer der Mutter und Geschwister ihres Heilandes, umfaßt! Ja, endlich selbst das Verbot V. 10 u. 11, wegen der zu verweigernden Aufnahme der Ungläubigen, verliert nun allen Rest einer scheinbaren Härte, wenn der Apostel unter der *οἰκία* hier seine eigene Wohnung, das Asyl der, seinem Schutze befohlenen, alternden Mutter Jesu, von der jeder mögliche Schaden auf's Sorgfältigste abgewendet werden mußte, versteht.

So sehen wir auch alle übrigen Umstände, auf die der Inhalt des Briefs hinführt, sich leicht in unsere

Annahme fügen. — Wenn nämlich V. 1 von den *τέκνοις* der *Κυρία* die Rede ist; so dürfen wir nach Matth. 13, 55. 56 unbedenklich den Jacobus und Joses und Judas und deren Geschwister darunter verstehen, und dabei auf Joh. 7, 3 und auf Marc. 3, 31 — 35 verweisen, woraus zugleich hervorgeht, daß dieselben nicht alle und nicht sogleich gläubig waren, was sie nachher aber immer mehr wurden; so daß damit nun die V. 4 in unserer Epistel ausgedrückte Freude des Johannes darüber auf's Beste harmonirt.

Nun können wir aber auch selbst mit ziemlicher Sicherheit erkennen: wer die V. 13 erwähnte *ἀδελφὴ ἐκλεκτή* und deren *τέκνα*, von welchen der Brief Grüße bestellt, seyn mögen. — Zwar sind die verwandtschaftlichen Verhältnisse der Familie Maria's noch immer sehr dunkel und ungewiß. Namentlich werden mehrere *ἀδελφαί* derselben angeführt, z. B. *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ* Matth. 27, 56, ferner *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* Joh. 19, 25, und selbst *Σαλώμη* Marc. 15, 40, wie auch *Μαρία ἡ μήτηρ Ἰωάννου, τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου* Apgsch. 12, 12. (Vergl. Schöttgen's und Schleusner's Lexica in N. T. unter jenen Namen.) Bei den meisten derselben aber beruht diese angebliche Verwandtschaft nur auf schwachen, historischen Combinationen, und die verschiedenen Gelehrten weichen in der nähern Bestimmung des verwandtschaftlichen Grades jener einzelnen Personen mit der Maria, der Mutter Jesu, bedeutend von einander ab, indem auch das Wort *ἀδελφή* bald im engern, bald im weitern Sinne genommen wird. Bleiben wir aber bei den ausdrücklichen Erwähnungen des N. T. selbst und in specie unseres Apostels Johannes stehen, so wird von ihm überall nur die einzige *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ausdrücklich als *ἀδελφὴ τῆς μητρὸς Ἰησοῦ* angeführt Joh. 19, 25. Und auf diese beziehen wir daher auch in unserer Epistel V. 13 die Grüße ihrer Kinder; ohne jedoch bestimmt

dabei zu behaupten, ob sie eine leibliche Schwester, oder nur agnata der Mutter Jesu gewesen sey, welches Letztere freilich wahrscheinlicher ist, da doch schwerlich zwei leibliche Schwestern den gleichen Namen *Μαρία* tragen würden.

Es scheint übrigens, um auf unsere Epistel zurückzukommen, daß jene *ἀδελφή* der *Κυρία* bereits todt war, als Johannes den Brief schrieb, da er V. 13 nicht von ihr selbst, sondern nur von ihren Kindern Grüße bestellt. Auch erfordern es eben diese Grüße, daß Johannes, als er schrieb, mit diesen Kindern an einem Orte war. Und darauf bauen wir dann, als Consequenz, auch noch die Vermuthung: daß der Ort der Abfassung unserer Epistel im jüdischen Lande lag, da die *τέκνα* der *ἀδελφή*, worunter man des Neutrums wegen (V. 13) auch Töchter zu verstehen hat, doch wohl auf ihrem elterlichen Grund und Boden zu suchen sind. — Will man dabei nun vollends der Meinung folgen, daß jene *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* dieselbe Person mit der Mutter des Johannes, mit dem Zunamen Marcus a), Apgsch. 12, 12 sey; so dürfte man sogar bestimmt annehmen, unsere Epistel sey zu Jerusalem geschrieben, wo diese Apgsch. 12, 12. erwähnte Maria ein eigenes Haus hatte, welches ihre Kinder doch vermuthlich, auch nach der Mutter Tode, noch bewohnten, als der Apostel bei ihnen war und unser Sendschreiben erließ.

Den Aufenthaltsort der Mutter Jesu aber, und also den Ort, wohin dieser Brief gerichtet ist, hätten wir nach dem Obigen da zu suchen, wo die *ἴδια* des Johannes (Joh. 19, 26. 27) lagen, also in Galiläa, vermuthlich zu Bethsaida, wohin ein Bekannter das Schreiben gelegentlich mitnahm, während der Apostel selbst bald nachzukommen hoffte (V. 12.).

---

a) Der nach Grotius u. A. von Marcus, dem Verfasser des Evangelii, zu unterscheiden ist.

Das einzige bedeutendere Hinderniß, welches etwa, soviel ich bis jetzt sehe, dem Allen entgegengesetzt werden könnte, möchte noch die Zeit seyn, in der ein solches Schreiben an die Mutter des Herrn geschrieben seyn könnte.

Da sich nämlich Johannes selbst V. 1 ὁ πρεσβύτερος nennt, so müßte, wie es scheint, und wie auch Herr Dr. Lücke (Commentar Th. 3 pag. 254 u. 55) annimmt, unser Brief doch wohl in den spätern Jahren des Apostels geschrieben seyn, wo Maria schwerlich noch gelebt haben möchte.

Nach Nicephorus (Hist. Eccles. II. 42) soll nämlich dieselbe ums Jahr 48 nach Chr. Geb. oder im 15ten Jahre nach Christi Himmelfahrt gestorben seyn, wobei der Berichterstatter sich auf die Nachrichten älterer Schriftsteller beruft.

Allein nothwendig ist es nicht, daß die Benennung πρεσβύτερος, welche sich hier der Apostel beilegt, auf sein spätes Alter bezogen werden müßte. Es kann, wie auch mehrere Ausleger, z. B. Oekumenius und Bertholdt, meinen, Amtsname seyn, oder vielleicht gar nur Familienname.

Gegen die amtliche Benennung auf diese Weise hat man freilich erinnert: warum er sich nicht lieber mit dem üblichern Titel ἀπόστολος betitele, und daß die Benennung πρεσβύτερος in einem vertrauten kleinen Privatschreiben zu vornehm klingend sey. — Allein es findet sich die amtliche Benennung ἀπόστολος in den Schriften des Johannes überhaupt selten, oder gar nicht (Joh. 13, 16 und Apoc. 2, 2 können wenigstens in dieser Hinsicht nicht angeführt werden), — und wenn wir uns ihn, wie es unsere ganze Argumentation fordert, im Verhältnisse zu der Maria schreibend denken, so wäre, dünkt mich, der Titel ἀπόστολος prahlender oder vornehmer, fremder klingend, als der im jüdischen Sinne gewählte Ausdruck πρεσβύτερος.

Vielleicht aber ist's, wie gesagt, nur Familienname. Vielleicht will der Vf. sich damit in kindlicher Pietät als ältester Sohn der Maria, der er ja, durch die nach Joh. 19, 26 übernommene Verpflichtung, an Jesu Statt, geworden war, darstellen; — oder auch, indem er aus dem Familienkreise der Maria schrieb, so nannte er sich so zum Unterschiede von dem jüngern Johannes, mit dem Zunamen Marcus, oder anderer, gleichbenamter Familienglieder, von denen Maria sonst auch wohl ein Schreiben hätte erwarten können. — Auffallend ist es dabei freilich, daß er auch zu Anfang des 3ten Briefs an *Γάϊος* sich eben so nennt; aber wir kennen ja auch diesen nicht näher, und wissen nicht, ob er nicht ebenfalls zu der Verwandtschaft gehörte, worin unser Apostel vielleicht überhaupt so bezeichnet wurde wegen seines verhältnißmäßig höhern Alters und seiner Würde, woraus aber auf das absolut hohe Alter noch kein Schluß zu machen wäre.

Ja, es möchte wegen des freilich nicht als Härte (wie Herr Dr. Lücke l. c. p. 257. 58 so treffend ausführt), aber doch immer als einiger Rigorismus hervorstechenden 10ten Verses, hinsichtlich der Ungläubigen oder Irrlehrer, woraus mehr ein noch kräftiges Jugendfeuer des Apostels hervorleuchtet, der Meinung Eichhorns u. A. doch immer noch einiges Gewicht beigelegt werden dürfen: daß eben darum und wegen des lebendigeren Styls überhaupt unser Brief in den frühern Jahren des Johannes geschrieben sey, wodurch denn die von mir versuchte Ansicht eine Stütze mehr erhielte, und einer der wichtigsten Einwürfe gegen dieselbe beseitigt seyn würde.

---

# Recensionen.

1. Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, von Dr. L. Fr. O. Baumgarten-Crusius. Jena, Cröker. 1831. 32. II. X. 1312 S. 8.

2. Dr. W. Münscher's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. 3te Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzung der litter. histor. Notizen und Fortsetzung versehen von Dr. Dan. von Cölln. 1te Hälfte. Kassel, Krieger. 1832. VI. XVIII. 508 S. 8.

---

Die beiden hier anzuzeigenden Lehrbücher unterscheiden sich in mehrfacher Hinsicht von einander; so daß sie bei anderweitiger Tüchtigkeit wohl neben einander bestehen können. Wenn das letztere uns nur die Ueberarbeitung eines ältern, allgemein geschätzten Werkes darstellt, so ist dagegen das erstere durchaus eine neue, aus der Eigenthümlichkeit des Vf. hervorgehende Arbeit. Wenn ferner in dem Münscher'schen Lehrbuche die specielle Dogmengeschichte vorwaltet vor der allgemeinen, so ist in der Baumgarten'schen Schrift das umgekehrte Verhältniß sichtbar. Wenn endlich bei Nr. 2 das eigene Urtheil des Erzählers mehr in den Hintergrund tritt und dagegen der unmittelbar aus den Quellen geschöpfte Stoff in zahlrei-

chen Ausführungen unter dem Texte sich darbietet (nach Art der Gieselerschen Kirchengeschichte), so verräth sich dagegen bei Nr. 1 durchweg das Streben, die historische Entfaltung der christlichen Glaubenslehre aus den höhern Principien eines philosophisch-theologischen Pragmatismus, wo nicht zu construiren, doch zu begreifen, und im Zusammenhange mit diesen Principien darzustellen. Daraus wird sich auch von selbst der verschiedene Kreis von Lesern ergeben, der vorzugsweise dem einen oder andern dieser Bücher zugewiesen werden dürfte, indem wohl dem Anfänger, der sich erst in den Stoff hinein zu arbeiten hat, eher das Münscher'sche Lehrbuch zu empfehlen ist, während der Gereiftere in dem Werke des Herrn Baumgarten-Crusius nicht nur vielfache Anregung zum Selbstdenken und Weiterforschen, sondern auch gewiß manche schätzbare Berichtigung früherer Ansichten, ja nicht selten dankenswerthe Belehrungen erhalten wird.

Doch wir wollen versuchen, unser Urtheil selbst im Einzelnen zu begründen, so wie auch das vortragen, was uns an beiden Werken noch wünschenswerth scheint.

Das Baumgarten'sche Lehrbuch zerfällt in zwei Haupttheile, die zugleich dessen beide Bände bilden, indem der 1ste Theil die allgemeine, der 2te die specielle Dogmengeschichte umfaßt. Wir können diese Eintheilung, die auch, nur in einem kleinern Maaßstabe, Augusti zum Vorgänger hat, nicht billigen. Weit passender scheint es uns mit Münscher und andern, periodenweise die Darstellung der allgemeinen mit der speciellen Dogmengeschichte wechseln zu lassen. Aus dem jedesmal vorausgeschickten Bilde des dogmatischen Geistes und der Richtung eines Zeitalters überhaupt begreift sich dann viel leichter die unmittelbar sich daran schließende Uebersicht von der Gestaltung der einzelnen Dogmen. Ja, diese bildet gleichsam nur den Beleg und Commentar zu dem Gesagten. So aber ver-

wischt sich in der Seele des Lesers, bis er ans Specielle kommt, weit eher der Charakter jeder einzelnen Periode, und die Beziehung des Besondern auf das Allgemeine wird ihm erschwert. In der That stehen auch die beiden Bände des Buches in einem ziemlich lockern Verhältniß zu einander; denn in dem Maaße, als der erste der allgemeinern kirchengeschichtlichen Darstellung sich nähert (da auch mancherlei aufgenommen wird, was streng genommen nicht in die Dogmengeschichte gehört), fällt der zweite mit der kirchlichen Dogmatik zusammen. Zudem hält der Vf. die verschiedene Bestimmung der beiden Theile seines Werkes selbst nicht immer fest, indem der erste Theil nicht selten schon in die Gestaltung einzelner Dogmen eintritt, während der zweite uns wieder mit neuen Personen und Secten bekannt macht (z. B. S. 793 ff.), was im ersten hätte geschehen sollen. Auch konnte endlich bei dieser Einrichtung Wiederholung nicht vermieden werden.

Der erste Band nun zerfällt, mit Ausschluß der Einleitung (wo gleich der 1te §. etwas unklar ausgedrückt ist) und dessen, was über Quellen und Litteratur gesagt wird, wieder in zwei Abschnitte, die innere und die äußere allgemeine Dogmengeschichte. Unter der innern versteht der Vf. die pragmatische Darstellung der Bedingungen, unter welchen die Lehre sich so oder so gestaltet hat. Da aber unter diesen Bedingungen selbst wieder äußere vorkommen, wie z. B. Klima und Lebensweise, Staatsverfassung und Gesetzgebung, und da umgekehrt der eigentliche dynamische Gehalt der Glaubenslehre, nämlich die einem Dogma zum Grunde liegende Idee, erst im zweiten Abschnitt besprochen wird, so läßt sich fragen, wie weit die unterscheidende Benennung dieser Theile eine richtige sey. Besser hätte der Vf., was er innere Dogmengeschichte nennt, als eine specielle, pragmatisch-historische Einleitung in die allgemeine Dogmengeschichte überhaupt bezeichnet; denn Aeu-

ßeres und Inneres durchdringt sich bei ihm, wie auch ganz recht ist, in beiden Abschnitten.

Die sogenannte „äußere" Dogmengeschichte zerfällt nun in folgende zwölf Perioden: 1) von den apostolischen Vätern bis zum Beginne des Kampfes zwischen Platonismus und Gnosis (Gnosticismus?); 2) bis zu dem Streite zwischen Sabellianismus und Subordinatianismus; 3) bis zur ersten nicänischen Kirchenversammlung; 4) bis zur chalcedonensischen Kirchenversammlung; 5) bis zu Gregor dem Gr.; 6) bis auf Johannes Damascenus und zur Kirchenv. zu Frankfurt; 7) bis auf Petrus Lombardus; 8) bis auf Wilhelm Occam und die Mystiker der griechischen Kirche; 9) bis zur Reformation; 10) bis zur cartesianischen Philosophie und Cyrillus Lucaris; 11) bis zu dem Anfange des Streites über den alten und neuen Glauben unter den Protestanten; 12) bis auf unsere Zeiten, — wobei jedoch der Vf. sich erklärt, daß er diese Eintheilung nicht gerade als die einzig richtige angesehen wissen wolle. Ref. kann dabei den Wunsch nicht unterdrücken, es hätte dem Verf. gefallen mögen, des Erstern Vorschläge zur Periodenabtheilung in der Dogmengeschichte (Stud. u. Krit. Bd. I. H. 4.) der Aufmerksamkeit oder eines kritischen Winkes zu würdigen; dieß um so mehr, je weniger auch er sich anmaaßt, das Richtige in jeder Hinsicht getroffen zu haben. — Was indessen die Ausführung dieses Abschnittes selbst betrifft, so ist dieselbe in hohem Grade anziehend, sowohl durch die überall sichtbare historische Genauigkeit, welche auch das scheinbar Aehnliche schärfer, als bisher geschah, zu trennen bemüht ist, als auch durch die lebendige, geistreiche, von einem stets freisinnigen und meist parteilosen Urtheil begleitete Auffassung der mannigfachsten geistigen Eigenthümlichkeiten. Die Abschnitte über die Gnostiker und die alexandrinische Schule §. 19 ff. wird man auch, nach den größern Werken von Neander und Matter, mit innigem

Vergnügen lesen. Mit vielem Scharfsinn wird hier namentlich der Unterschied des platonisch-alexandrinischen und des gnostischen Christenthums entwickelt, während früher oft beide Richtungen in Eins zusammen geworfen wurden. Nur hätte das beiden Gemeinsame (der Hang zur γνῶσις überhaupt und das Ueberordnen derselben über die πίστις) mehr herausgehoben, und jedenfalls der Gegensatz weniger scharf gefaßt werden sollen. Weniger befriedigend scheint S. 235 der Unterschied des Gnosticismus und Manichäismus angegeben im Vergleich mit den schärfern Grenzen, welche in dem vom Verf. erst später benutzten vorzüglichen Werke von Baur a) gezogen werden.

Was dann noch weiter folgt über die Eigenthümlichkeiten der antiochenischen Schule, über die vorwaltend kirchliche Richtung der Abendländer, über das karolingische Zeitalter, die Scholastik, die Reformationsperiode und die neuere Zeit, dient alles dazu, die Theilnahme des Lesers beständig wach und rege zu erhalten. Einzelnes läßt sich freilich auch hie und da ausstellen, in das aber vollständig einzutreten der Raum verbieten möchte. Nur im Vorbeigehen sey gefragt, warum S. 279 Photins Lehre eine „gefährliche" genannt wird. Nach der Art, wie sonst der Verf. die Geschichte des Dogmas von der Trinität beurtheilt, hätte er vielmehr in dem durch Photin gereinigten Sabellianismus irgend eine Annäherung an die Wahrheit erkennen sollen, indem die pantheistischen Mißverständnisse, zu denen der Sabellianismus hinführen konnte, durch die Unterscheidung, welche Photin hineinbrachte, eben sowohl gehoben, als arianische und artemonitische Irrthümer vermieden worden sind. Ferner ist auffallend, wenn S. 307 der Rang, den Augustin in der Kirche bis auf unsere Tage (und zwar bei Katho-

a) Das manichäische Religionssystem. Tüb. 1831. 8. S. 1 u. f.

liken und Protestanten) einnimmt, ein „zweideutiger" genannt wird, während doch nachher S. 318 (Anm. ***) vielleicht wieder nur allzu günstig, wo nicht über das System dieses Kirchenvaters selbst, so doch über die Entstehung desselben geurtheilt wird; denn daß weder der Manichäismus, noch die frühern Lebensschicksale Augustins und seine eigenthümliche Bekehrungsgeschichte einen Einfluß auf dasselbe gehabt haben, sondern dasselbe sich allein „aus seiner kindlichen (?) Frömmigkeit und dialectischen Consequenz erklären lasse", — davon werden sich noch manche andere eben so wenig als Ref. überzeugen. Auf eine ähnliche Art wird an einer andern Stelle das, was der Vf. mit Bestimmtheit im §. aussagt, durch eine Randbemerkung wieder entkräftet. S. 459 nämlich werden die Nominalisten als die „Freisinnigern und die Genauern im Denken" gerühmt, während doch gerade, wie die Note selbst bekennt, die größten Lichter der Zeit, Wiklif, Hieronymus und Huß Realisten waren. Und war nicht Anselm, den doch der Verf. hoch stellt, auch Realist? ja, ging nicht die spätere Ausartung des Scholasticismus in sophistische Spitzfindigkeit größtentheils von den Nominalisten aus?

Abgesehen nun aber vom Einzelnen, worunter sich des Trefflichen viel befindet, möchten wir vor allem die Anordnung des Stoffes in Anspruch nehmen. Ueberall vermissen wir nämlich das geschickte Zusammenordnen des Gleichartigen in größere Massen, das Uebersichtliche und Tabellarische. Dieses „Ungefügige", wie es der Verf. selbst (S. VI Vorr.) mit zuvorkommender Bescheidenheit, aber nicht ohne Grund seiner Schrift vorwirft, verdirbt dem Leser nicht nur einen großen Theil des sonst reichen Genusses, den er an dem Buche haben könnte, sondern nimmt auch dessen eigentliche Frucht hinweg. Soll nämlich die Aufgabe des dogmengeschichtlichen Studiums

nicht sowohl darin bestehen, eine Menge von Einzelnheiten kennen zu lernen, als vielmehr eine klare Uebersicht über die verschiedenen Richtungen in den verschiedenen Zeiten zu gewinnen, und so die Gegenwart aus der Vergangenheit sich entwickeln zu sehen, so gehört dazu vor Allem das Aufrichten von bestimmten Rahmen, in welche die zu einer Gruppe sich zusammenstellenden Bilder gefaßt werden. Solche Rahmen bieten uns namentlich die allgemeinen Begriffe des Katholischen im Gegensatz gegen das Häretische, des Positiven im Gegensatz gegen das Speculative, des Judaisirenden im Gegensatz gegen das Ethnisirende u. s. w. dar, in welcher Art von Classificirung Neanders Verdienst vor allem anerkannt werden muß. Es ist zwar allerdings Gefahr, bei diesem Verallgemeinern manches Individuelle zu verwischen, und nicht selten kommt man in Verlegenheit, in welches Fach man den einen oder andern Namen sogleich setzen soll (indem z. B. in Cerinth sich Judaismus und Gnosticismus, in Tertullian Positivismus und Speculation auf wunderliche Weise mengen und sich zu stören scheinen). Allein wegen einzelner Ausnahmen darf der Versuch systematischer Ordnung so wenig als in andern z. B. den Naturwissenschaften gescheut werden a). Ja, es dürfte beinahe behauptet werden, daß, wenn die patristische Monographie es wesentlich mit dem Begreifen und Darstellen persönlicher Eigenthümlichkeiten zu thun hat, die Dogmengeschichte vielmehr das Allgemeine zur Hauptsache zu machen und das Individuelle nur als die concrete Form zu betrachten habe, an welcher irgend eine

---

a) Der Versuch, den Ref. in seiner „tabellarischen Uebersicht der Dogmengeschichte" (Basel 1828 4.) als den ersten in seiner Art gemacht hat, scheint dem Verf., der sonst, beiläufig gesagt, eine reiche Litteraturkenntniß an den Tag legt, entgangen zu seyn.

merkwürdige Seite des christlichen Geistes zur Erscheinung kommt.

Dieser Mangel des Uebersichtlichen und genetisch Entwickelnden wird auch im zweiten Bande, der speciellen Dogmengeschichte, fühlbar. Wir erfahren da nicht sowohl, wie irgend eine christlich religiöse Idee aus den ersten meist im Gefühl und dem practischen Leben gegebenen Anfängen heraus sich unter dem stets mehrenden Einfluß der Wissenschaft und der äußern Kirchengewalt zum festen Dogma gestaltet habe, was eben nur bei einer auch in diesem Bande zu befolgenden periodenweisen Behandlung möglich gewesen wäre. Vielmehr werden wir schon in das fertig gemachte dogmatische Gebäude unsrer Zeit mit seinen gewöhnlichen Kammern und Fachwerken hineingestellt, und blos durch die Oeffnungen dieser wird uns eine theilweise Aussicht auf das historische Gebiet der verschiedenen Zeitalter gestattet, in der Weise wie auch andere Dogmatiken eine historia dogmatis als Zugabe folgen lassen. Wenn ferner der Verf. S. 14. 15. treffend zeigt, wie die Symbolik mit der Dogmengeschichte zu verbinden sey, indem letztere ohne dieselbe „nur eine Sammlung bloßer Meinungsverschiedenheiten" werde, so muß es uns wundern, daß er gerade das symbolisch comparative Element viel zu wenig in die Masse verarbeitet hat. Obwohl die wichtigsten Unterscheidungslehren der katholischen und protestantischen Kirche nicht übersehen sind, so stellen sie sich doch nicht genug heraus im Vergleich mit andern weniger wesentlichen Meinungsverschiedenheiten der Schulen und der einzelnen Schriftsteller. Und doch sollten die dogmatischen Urgebirge sich auch äußerlich vor dem theologischen Gerölle auszeichnen! Es will sich indessen auch hier die Masse nicht gruppiren, nicht künstlerisch gestalten; sondern alles läuft in einander, und glaubt der Leser einen Faden gefunden zu haben, an den er Gleichartiges

anreihen könnte, so wird ihm dieser sogleich wieder entrissen, ein neuer angesponnen u. s. f. Auch ist noch das eine Unbequemlichkeit, daß die dogmatischen Localabschnitte, unter welche der Verf. seinen Stoff bringt, zu groß sind, indem alles unter die drei Kategorien von Gott, dem Menschen und der Erlösung vertheilt ist, nachdem von der Religion überhaupt, von Christenthum und Offenbarung und der heil. Schrift einleitungsweise gehandelt worden. So hat man denn die Angelologie und Dämonologie unter „Gott", die Prädestination unter „dem Menschen" zu suchen u. s. w., ohne daß durch jedesmalige Kapitel- oder fortlaufende Seitenüberschriften das Nachschlagen erleichtert würde.

Was nun aber wieder das Einzelne betrifft, so findet sich hier, wie im ersten Bande, des Brauchbaren sehr vieles. Nur wäre zu wünschen gewesen, daß die angeführten Actenstücke bisweilen in größerer Ausführlichkeit gegeben und hie und da exegetisch beleuchtet worden wären, was sich indessen aus S. VIII. IX. Vorr. erklären und entschuldigen läßt.

Zur Geschichte der einzelnen Dogmen noch Folgendes: In dem Abschnitte von Christenthum und Offenbarung hätte auf die Art, wie die ältern Apologeten, Justin namentlich, Philosophie und Christenthum zusammenstellen, mehr Rücksicht genommen und das Verhältniß des *λόγος σπερματικός* zu dem christlich geoffenbarten Worte aus Stellen wie Apol. II. 51. (*ἕτερον γάρ ἐστι κ. τ. λ.*) erörtert werden sollen. Der Verf. betrachtet auch hier mehr den Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus aus seiner Zeit heraus, als daß er ihn vor unsern Augen sich entwickeln ließe. — Bei der Lehre von der heil. Schrift wird des Vorranges nicht erwähnt, welchen die Katholiken der Vulgata einräumen, was doch zu den Unterscheidungslehren gehört, die auch hier hätten

zusammengestellt werden sollen. — Mit welchem Rechte S. 884. die jüdische Inspirationstheorie „freier" genannt wird als die heidnische, ist nicht einzusehen. Die heidnische mochte wohl phantastischer seyn, und scheinbar die Individualität des Begeisterten noch mehr hinter das Begeisternde zurücktreten lassen (Lyra und Plektron); aber sie heftete sich bei alle dem nicht so an den Buchstaben, wie die jüdische, und war in dieser Beziehung wieder großartiger und freier. Man denke an das Mährchen des Aristeas von der Entstehung der Lxx, das auch die christlichen Kirchenväter mehr oder weniger annahmen und das, consequenterweise zurückbezogen auf die Abfassung des Originals, am meisten zur Beförderung der Grammatolatrie beigetragen hat. (Vgl. Münschers Handb. Bd. I. 308 ff.) Bei der Lehre von der Schöpfung hätte der Verf. besser gethan, die Ansichten über die mosaische Schöpfungsurkunde an die Spitze zu stellen, statt sie anhangsweise zu behandeln; denn von dieser Erzählung und den auf Mißverstand beruhenden, mit philosophischen Theorien vermischten Deutungen derselben gingen ja erst die theologischen Kosmogonien aus. In der Anthropologie wäre zu bemerken gewesen, daß, in Beziehung auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen, Athanasius noch eine Sündlosigkeit einzelner Individuen außer Christus annahm. (Contra Arian. or. 4. und contra gentes ab in., womit zu vergleichen Rößler Bibl. der Kirchenväter. Bd. 2. S. 340.) Eben so hätte S. 1099. die Behauptung, daß Tertullian noch keine eigentliche Erbsünde gelehrt habe, durch seinen Widerspruch gegen die Nothwendigkeit der Kindertaufe (de bapt. c. 18.) erhärtet werden sollen. Durch solche Parallelen wird die Anschaulichkeit befördert. Wenn es S. 1104 heißt, Zwingli habe sich ganz unbestimmt über den Werth der heidnischen Tugenden geäußert, so ist dies eben so sehr im Wider-

sprach mit des Reformators sehr bestimmten Äußerungen in der expositio fidei §. 10., als die Behauptung, „die ersten (lutherischen) Protestanten hätten die Lehre von der Erbsünde nicht in der bestimmten und strengen Bedeutung der augustinischen Schule genommen", durch den Streit Luthers mit Erasmus und durch des Erstern Schrift de servo arbitrio widerlegt wird. (Vergl. auch S. 1123. unten.) Der Umstand übrigens, daß Luther Augustinermönch gewesen, durfte, wenn man ihn auch nicht zu sehr geltend machen wollte, doch nicht ganz übersehen werden. — Bei der Lehre vom Tode Jesu ist zu bedauern, daß der Verf. noch nicht die während der Zeit erschienene höchst anziehende und gründliche Untersuchung von K. Bär benutzen konnte a). Aber auch so hätte die anselmische Theorie als Epoche machend mehr herausgehoben und mit der frühern, wie auch mit gleichzeitigen Ansichten, namentlich mit der mehr moralischen Auffassung Abälards und mit der eigentlich religiösen auf das Moment der sich hinopfernden Liebe gestützten Peters des Lombarden, verglichen werden sollen. Abermals eine versäumte Gelegenheit zu interessanten Parallelen! Besonders gut wird in der Lehre von den Sacramenten gezeigt, wie die Ansicht, welche sie nur als „darstellende und ermunternde Symbole" faßt, erst einer „spätern, reflectirenden Zeit" angehört, indem „Symbole, welche nicht auch mittheilen, ganz außer dem Denk- und Lebenskreise der ältesten Kirche, ja des Alterthums überhaupt" lagen. Wenn aber dann S. 1242 die Differenz zwischen den Lutherischen und Reformirten in der Lehre vom Abendmahl als unerheblich dargestellt wird, so möchte dies doch nur für die aus

---

a) Die Lehre vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung dargestellt. Sulzb. 1832. 8.

beiden Kirchenparteien gelten, welche sich zu einer geistigen Betrachtungsweise religiöser Gegenstände zu erheben wissen, während die neuesten Irrungen auf diesem Gebiete, auch nach der Union, den traurigen Beweis liefern, wie sehr Viele, von denen man es nicht erwarten sollte, an nichts sagenden Formeln eines tödtenden Buchstabens hangen. — Bei Anführung der Meinung des Seelenschlafes (ψυχοπαννυχία) S. 1279. war Papst Johann XXII. als Anhänger derselben zu bezeichnen und zu bemerken, daß sie nichts desto weniger von dessen Nachfolger Benedict XII. verdammt ward. — Der Widerspruch der griechischen Kirche gegen das Fegefeuer hätte, als zu den Unterscheidungslehren gehörend, (S. 1290.) nicht blos in einer Note abgefertigt, sondern wenigstens auf S. 1283. zurückgewiesen werden sollen. —

Doch des Einzelnen genug! Was aber bei allen Ausstellungen den Ref. bei der Lesung dieses Buches vorzüglich angesprochen hat, ist die schöne theologische Gesinnung, die überall, selbst aus den trocken scheinenden gelehrten Untersuchungen hervorleuchtet, und deren Wirkung auf das Gemüth um so sicherer ist, je weniger sie durch Coquetiren mit erbaulichen Redensarten erzwungen werden will. Vielmehr weht uns aus dem ganzen Buche der klare, milde Geist eines sinnigen Forschers und jene reine Liebe zur Sache entgegen, welche zwar jedem wissenschaftlichen Werk überhaupt erst die höhere Weihe gibt, die aber namentlich auf dem Gebiete der Dogmengeschichte jenen Glauben aufrecht hält, dem sich „durch alle Zeiten, über allem Leeren, Falschen, Unlautern, das Bleibende ankündet, welches oft mit Einem Schlage den alten Wahn und Trug vernichtet hat (und manchen neuen noch vernichten wird): das Eine, was noth thut und welches nicht von uns genommen werden soll." (S. 1306.)

---

Wir gehen nun zur Anzeige von No. 2. über, wobei wir uns jedoch darauf beschränken, blos das Verhältniß dieser dritten vom Hrn. Prof. von Cölln besorgten Ausgabe zu den beiden frühern anzudeuten. Es sind im Grunde eher Vermehrungen, als wesentliche Verbesserungen, welche das Münschersche Lehrbuch durch die sorgfältige Hand des Hrn. Herausgebers gewonnen hat, worüber wir Letztern am besten selbst vernehmen. Vorrede S. IX. X.: „In der neuen Bearbeitung glaubte er die Anordnung und Darstellung als unantastbares Eigenthum des Verf. unverändert beibehalten zu müssen. Sachliche Berichtigungen, welche selten nöthig befunden wurden, erhielten daher ihren Platz nur in den Noten: die Zusätze aber, welche der Text zu fordern schien, wurden durch Einklammerung unterschieden. . . . Die Anmerkungen dagegen wurden fast ohne Ausnahme den Vermehrungen bestimmt, welche von dem Herausgeber ausgegangen waren. Diese Vermehrungen nun umfassen theils nähere Bestimmungen, kleine Berichtigungen und Erweiterungen oder auch Erläuterungen des Textes; theils, und zwar der überwiegenden Mehrzahl nach, die zur Beurkundung oder weitern Entwickelung desselben nothwendig erfundenen Citate und Quellenexcerpte." Ref. muß nun gestehen, daß er die allzu große Gewissenhaftigkeit in Beziehung auf das „unantastbare Eigenthum des Verf." bedauert, indem dadurch wesentliche und nothwendige Verbesserungen unterlassen worden sind. Dahin rechnen wir vor allem das, was die Periodeneintheilung und die Anordnung des Stoffes betrifft. Es mußte überhaupt jedem Leser der beiden dogmengeschichtlichen Werke Münschers auffallen, daß von dem Verf. in dem kleinern Lehrbuche eine durchaus von der im größern Handbuch verschiedene, und zwar weniger zweckmäßige Methode gewählt wurde. Das Zusammendrängen des Ganzen in drei Perioden, wovon

die erste bis 600 geht, läßt sich auf keine Weise, auch nicht mit der Kürze des Buches (Vorr. S. VI.) rechtfertigen. Eben so bleibt es eine Sonderbarkeit, daß in der speciellen Dogmengeschichte die Lehre von den Engeln und der Auferstehung, in Verbindung mit der vom Reiche Gottes, vorausgeschickt wird, und dann erst das Uebrige in gewohnter Ordnung nachfolgt. Ref. ist zwar durchaus nicht der Meinung, es müsse in der Dogmengeschichte die nämliche Anordnung der einzelnen Artikel befolgt werden, wie in der Dogmatik, sondern dieselbe soll sich richten nach den jedesmal in einer Periode vorwaltenden leitenden Ideen. So kann z. B. allerdings die erste Periode mit der Lehre vom messianischen Reich beginnen, wenn man will. Aber eine solche eigenthümliche Eintheilung muß dann auch gehörig vorbereitet, begründet und consequent durchgeführt werden, was in dem Münscherschen Lehrbuche nicht der Fall ist. Wenigstens ist dem Ref. die Wahrnehmung nicht gelungen, „daß bei der anscheinenden Willkür ein fester Plan zum Grunde liege" (Vorr. des Verf.). Hätte nun der Herausgeber der Eigenthümlichkeit des sel. Münscher auch nicht zu nahe treten wollen, so hätte er ihn ja dadurch leicht durch sich selbst verbessern können, daß er, gewiß zur Erleichterung der Lehrenden, wie der Lernenden, das Lehrbuch in seiner äußern Gestalt dem im Ganzen doch an wissenschaftlichem Werthe weit höher stehenden Handbuche desselben Verfassers angepaßt hätte. Möchte dies bei einer vierten Ausgabe geschehen!

Was aber die Vermehrungen betrifft, so hat durch die dankenswerthen Bemühungen des Hrn. von Cölln das Buch unstreitig an Brauchbarkeit gewonnen. Die zweckmäßigste Art, Dogmengeschichte zu dociren, scheint dem Ref. eben die, daß man nur durch kurze Angaben den Zuhörer in die richtige Stellung versetze, die Quel-

len selber zu benutzen, und dann diese in wohlgewählten Auszügen selber reden lasse, mit beigefügten nöthigen Erklärungen. Ja eine gut geordnete und verständig angelegte Excerpten-Sammlung dürfte vielleicht, in der Hand eines gewandten Lehrers, jedes weitere Lehrbuch entbehrlich machen, das doch immer den freien Vortrag mehr hemmt als fördert. In der Wahl dieser Excerpte nun scheint Hr. von Cölln, so weit es Ref. in einer etwas kurzen Zeit und im Vergleich mit eigenen Collectaneen verfolgen konnte, meist glücklich verfahren zu seyn, nnd eher wäre des Guten noch mehr, als weniger zu wünschen, wenigstens über einige Gegenstände. Am reichsten sind übrigens, wie billig, die Artikel von der Trinität und der Person Jesu bedacht worden. Auch die Litteratur dürfte noch bereichernde Zusätze erhalten a). Doch eine tiefer ins Einzelne sich einlassende Kritik kann erst nach längern und sorgfältigeren Vergleichungen gegeben werden; eine solche würde sich aber auch eher für eine blos kirchenhistorische, als für eine allgemein theologische Zeitschrift passen. Wir begnügen uns daher vorläufig mit dieser Anzeige, und wünschen, daß der zweite Band baldigst nachfolgen möge. Doch

a) So z. B. §. 1. zur Erklärung des Worts δόγμα Nitzsch System der christlichen Lehre. 2. Aufl. S. 35. und die dort angeführten Stellen aus Marc Aurel und Seneca. Zu den S. 10. No. IV. genannten für die Dogmengeschichte zu benutzenden systematischen Werken gehören auch Bretschneiders Dogmatik, Hase's Gnosis und de Wette's Sittenlehre. Zu §. 9. „Leben Jesu", außer Hase: Heß, Herder, Paulus. Zu §. 10. über die Apostel: Schrader und Hemsen (das neu erschienene neandersche Werk konnte freilich noch nicht angeführt werden). S. 106. war bei Ὑστάσπης, über den man sonst wenig findet, die Dissertation von Ch. W. F. Walch de Hystaspe im 1. Bd. der Commentatt. Soc. Reg. Gott. zu citiren u. s. w.

können wir schließlich nicht umhin, noch auf einen Druckfehler gleich auf der ersten Seite aufmerksam zu machen, der nicht in dem sonst ziemlich reichen Verzeichniß aufgeführt wird. Statt disputare (in der angeführten Stelle aus Cicero) ist dubitare zu lesen, was die Sache bedeutend ändert.

Hagenbach.

# Uebersichten.

# Uebersicht
## der neutestamentlich exegetischen Litteratur von Neujahr 1831 bis Ende 1832.

Von

Dr. Lücke.

(S. Jahrg. 1831. Heft 4. S. 887 ff.)

1.

Ueber die Hermeneutik ist das in der letzten Uebersicht vorläufig angekündigte Werk von G. Chr. Rud. Matthäi, Licent. der Theologie in Göttingen, erschienen, unter dem Titel: Neue Auslegung der Bibel zur Erforschung und Darstellung ihres Glaubens begründet; mit Charakteristik der neuesten theologischen Grundsätze, Richtungen und Parteien. Göttingen 1831. 8.

Die eigenthümliche, mehr pikante, als einfache und klare Darstellung reizt den Leser, aber erschwert auch das Verständniß. Die neuere philosophische Schulsprache vermehrt die Schwierigkeit. Wir versuchen es, eine kurze Uebersicht des Inhalts zu geben.

In der Einleitung oder „Hinleitung" werden Begriff, Gegenstand und Ziel der (biblischen) Auslegung kurz so bezeichnet: „Auslegen heißt die Urform des Geistes entwickeln (d. i. ihre Merkmale aus einander legen, um sie

wie in ihren Unterschieden, so in ihrer Einheit zu wissen), und die Umschreibung (oder die nur sinnliche, die Urform näher bestimmende Form) auf die Urform und deren Entwicklung zurückführen. Der Gegenstand der biblischen Auslegung ist der Glaube, das Leben des Geistes, — und im Menschen verwirklicht, das Bewußtseyn des Glaubens. Die Auslegung, verschieden und doch auch wieder eins mit der bloßen Erläuterung (oder Nebeneinanderstellen der äußeren Formen, des sachlich geschichtlichen und sprachlichen Elements), vereinigt in sich Erforschung und Darstellung, und das Ziel der Erforschung und Darstellung ist der Glaube der Apostel Jesu, nach seinem Inhalte, Ursprunge und Werthe."

Man sieht, daß, obwohl die neue Auslegung die ganze Bibel umfaßt, doch das N. T. Hauptobject der hermeneutischen Theorie ist.

Das Ganze zerfällt in die beiden Hauptabschnitte: 1) die Erforschung, und 2) die Darstellung des Glaubens. Im ersten Abschnitte wird zuerst gezeigt, wie der Inhalt des Glaubens, sodann sein Ursprung und endlich sein Werth zu erforschen sey. Die Untersuchung über den Inhalt des Glaubens ist die ausführlichste. Hier werden die Richtungen der Zeitalter in der Auslegung kurz charakterisirt, dann die bisherigen Grundsätze der Bibelerklärung, das allegorische (moralische) Princip, die flacianisch-ernestische Glaubensanalogie, das geschichtlich-sprachliche Princip, und das panharmonistische beurtheilt und als ungenügend befunden, ferner als Denkmäler der Erforschung des Glaubens die Commentarien, die biblischen Theologieen und die Dogmatiken bezeichnet. Sodann wird der Begriff der Auslegung vollständiger erörtert, das Glaubensbewußtseyn Christi, der Propheten, der Apostel, der echten und entarteten Juden u. s. w. als Quelle der Auslegung dargestellt, und das Einleben in die biblischen Schriftsteller zur allgemei-

nen Bedingung der Auslegung gemacht. Endlich wird der Gang der Auslegung so bezeichnet, daß man zuerst die möglichen Wort- und Constructionsbedeutungen und die erforderlichen Geschichtsdata zusammenfasse und so zur Deutung oder dem möglichen Sinne gelange, dann zur Erklärung oder dem wahrscheinlichen Sinne aufsteige, indem man sich in das Harmonieverhältniß der Worte zu einander und zu den auslegungsbedürftigen Worten versetze, endlich aber, indem man das Ganze aus dem Einzelnen, das Einzelne aus dem Ganzen zu erkennen suche, durch die Geschichte des Glaubensbewußtseyns zur Auslegung oder zum gewissen Sinne gelange. So vollende sich die Auslegung, ihrem Inhalte nach als die jüdisch-christliche. Ihr allgemeines Regulativ sey, jeden biblischen Ausspruch entweder im jüdischen oder im christlichen Bewußtseyn auszulegen; hierauf gründe sich das zwiefache besondere Regulativ, erstlich, im jüdischen Bewußtseyn den Ausdruck der überlieferten Religionssprache im Munde der Juden und der Apostel, zweitens aber, im christlichen Bewußtseyn jeden Ausspruch Christi und auch diejenigen Aussprüche der Juden und Apostel auszulegen, welche geständlich und schließlich mit den urgeistigen Aussprüchen Jesu eins seyen, sie mögen äußerlich aus dem Juden- oder dem Heidenthume stammen. Als Grund oder Bewährung des allgemeinen, wie besondern Regulativs wird angegeben, 1) daß das christliche Bewußtseyn (eben in Christo) das absolut vergeistigte sey, 2) daß das jüdische Bewußtseyn durch Christum vergeistigt, aber nicht absolut christlich wurde, und auch die Apostel manche nur jüdische Vorstellungen beibehielten, die eben ihren Grund haben in der Verwechselung der Umschreibung mit der Urform des Geistes. Für den letzteren Satz wird als Beweisgrund angegeben, daß die Apostel den reinen Begriff des Geistes nicht hatten, nicht faßten und nicht bedurften,

nicht bedurften, weil sie auch ohne ihn die Zwecke des Geistes erfüllten. Nachdem dann noch bemerkt worden ist, daß der Endzweck der Auslegung des N. und A. T. eins sey, daß indem das nur Jüdische in beiden Testamenten ergründet werde, zugleich das Christliche ergründet werde, wird an mehreren Beispielen gezeigt, wie die erörterten hermeneutischen Regeln anzuwenden seyen. Es folgt dann eine ausführliche Beurtheilung der neueren biblischen Theologieen und der Dogmatiken von S. 67—393., wobei der Standpunct kein anderer ist, als der in der Dogmatik von Marheineke. Darauf wird die dogmatische Auslegung näher bestimmt und entwickelt. Aus dem Zusammenhange geht hervor, daß nach des Verf. Ansicht die Dogmatik, d. h. das Wissen der Urformen des Geistes in der Schrift, der letzte Zweck aller Auslegung seyn soll. Nachdem der Unterschied der bloß historischen und der dogmatischen Auslegung ins Licht gesetzt worden ist, geht die Untersuchung gleichsam wieder rückwärts. Es werden nach der Methode der hegelschen Logik die Elemente der dogmatischen Auslegung analysirt und geordnet. Der Verf. spricht dann von dem Geiste der Auslegung oder der vollendeten Einheit aller Gegensätze darin. Es werden darin zwei Elemente unterschieden, der objective heilige Geist, oder das sich selber auslegende, sich selber offenbare Bewußtseyn Christi, „in welchem sich Gott als die Menschheit denke und in dieser als die Gottheit," und das Bewußtseyn des Auslegens. Der Verf. zeigt, wie beides verschieden, aber auch, daß und wie beides wieder in einander sey im Ausleger, sofern derselbe zwar nicht Christus seyn könne, aber in Christo seyn solle, d. h. im Besitze des Geistes Christi. Indem der Ausleger die untergeordneten Acte der Auslegung, Deuten, Vermuthen, Erläutern, überwinde, und das Wortharmonieverhältniß und das Bewußtseyn Christi in den Urformen und in den Umschreibungen erforsche, verwirkliche er in sich den Geist der Auslegung.

Der Verf. unterscheidet in den biblischen Schriftstellern ein objectives und subjectives Bewußtseyn. Diese Unterscheidung führt ihn zur Untersuchung über den Ursprung des Glaubens, als das zweite Moment der Erforschung. Der Glaube hat einen zwiefachen Ursprung, den göttlich-menschlichen und den nur menschlichen. Nach jenem ist er der Glaube schlechthin und Inhalt und Form sind in ihm eins. Nach diesem ist er die Vorstellung vom Glauben und Inhalt und Form verschieden. Es wird dann unterschieden zwischen den einzelnen Aussprüchen und dem Ganzen des Glaubens. Auf ähnliche Weise wird der Werth des Glaubens nach Inhalt und Form bestimmt, der subjective und objective Werth, oder die zeitliche Beziehung und die absolute, ewige Wahrheit des biblischen Glaubens unterschieden. Es werden die Gegensätze des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen, des Natürlichen und Vernünftigen im Glauben, endlich der Gegensatz des Glaubens und Wissens erörtert und aufgelöst, und dem Ausleger zugemuthet, durch alle Gegensätze hindurch, unterscheidend und wieder vereinigend, zur absoluten Erkenntniß des an und für sich Wahren im Glauben der Bibel aufzusteigen und so die hermeneutische Forschung zu vollenden.

Der zweite Abschnitt erörtert nach derselben Methode die Elemente, Formen und Gesetze der Darstellung des Glaubens, welche in ihrer Einheit mit der Forschung die äußere Erforschung, so wie hinwiederum die Erforschung die innere Darstellung genannt wird. Die allgemeine Aufgabe oder das Grundgesetz ist die Treue der Darstellung des Glaubens. Die Hauptarten der Darstellung sind die wissenschaftlich-geschichtliche, die wissenschaftlich-speculative (Dogmatik, oder die Darstellung des Glaubens als Wissenschaft), und die wissenschaftlich-populäre. Die Hauptformen der wissenschaftlich-geschichtlichen Darstellung (der exegeti-

schen im engeren Sinne) sind 1) die allharmonische, nach der man den biblischen Glauben in seiner ursprünglichen Lebendigkeit sich selbst aussprechen läßt, ohne allen Notenapparat, — nicht in Paraphrasen, — welche sich zu jener Form, wie zum verwesenden Leichname der volllebendige Körper, verhalten; 2) die affirmative Form, welche mit voller Gewißheit den biblischen Glauben in seinem objectiven Wesen darstellt, und nichts weiß von bloßen Ansichten der biblischen Schriftsteller und der Ausleger, welches alles sammt dem bloßen Zweifel der niederen Stufe der bloßen Vorstellung angehöre; *endlich* 3) die kurze, anmuthige und klare Form. Alle diese Formen aber sind in der wirklichen Form vereinigt und nur die wesentlichen Momente ihrer Richtigkeit.

Ich glaube, die Hauptmomente des Werkes in der Kürze dargestellt zu haben. Ich gestehe, wegen der mir ungeläufigen philosophischen Schulsprache, welche darin herrscht, manches nicht verstanden zu haben. Den Freunden der hegelschen Schule, an welche die Schrift sich bewußt oder unbewußt anschließt, wird alles verständlicher seyn. Diesen muß ich auch überlassen, den Werth der Schrift für die Entwicklung ihrer besonderen theologischen Richtung zu bestimmen. Diejenigen, welche dem Werke schon eben daraus einen Vorwurf machen, daß es die biblische Hermeneutik vom Standpuncte der hegelschen Schule behandelt, thun Unrecht. Jede lebendig hervortretende philosophische Richtung hat ein Recht an die Theologie, und bringt, sofern sie nur energisch genug ist, immer Gewinn. Die Prüfung des Einzelnen ist nicht dieses Ortes. Wenn aber dem Draußenstehenden ein Urtheil über das Ganze erlaubt ist, so ist das meinige kurz dieses:

Der wissenschaftliche Ernst und der christliche Geist, wovon das Ganze durchdrungen ist, verdienen allgemeine Anerkennung. Auch ist unleugbar, daß der Verf. die Wissenschaft der Hermeneutik und die exegetische Kunst in

ihrem lebendigen Fortschritte erkannt hat. Er kennt die höheren theologischen Interessen und Beziehungen der Auslegung. Gewiß ist, daß die Exegese nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern mit den übrigen theologischen Disciplinen in einem unauflöslichen, organischen Zusammenhange steht, daß namentlich in der Dogmatik, so wie in der Moral ihre höchsten, aber zugleich ferneren und mittelbaren Zwecke, Interessen oder Zielpuncte liegen. Es ist wahr, daß die höchste Aufgabe der Exegese ist, den christlichen Glauben in seiner vollen ewigen Wahrheit, seinem inneren Zusammenhange aus der Schrift zu erkennen, und die zeitliche und subjective Form der biblischen Darstellung von dem wesenhaften Inhalte zu unterscheiden. Das alles wird unsrer Seits gern zugestanden. Aber damit sind auch unsere Zugeständnisse am Ende. Zweierlei müssen wir dagegen ganz entschieden tadeln und bestreiten: Das Erste ist, daß der Verf. die eigenthümliche Aufgabe und Form der hermeneutischen Functionen, in ihrem Unterschiede von den dogmatischen, nicht gehörig erkannt hat. Die Exegese ist, als ein Besonderes in der Theologie, durchaus vor und außer aller Dogmatik vorhanden, und hat in ihrer Besonderheit, welche ja eben in der Theorie der Hermeneutik zu erörtern ist, keine andere Aufgabe, als den heiligen Schriftkanon nach seinem Inhalte und in seiner Form historisch zu verstehen, und als ein reines Factum philologisch auszulegen. Das theologische Moment, wodurch die Exegese der heil. Schrift sich von der allgemeinen Philologie unterscheidet und eine philologia sacra wird, ist nur dies, daß sie auf dem apologetischen Beweise von der Wahrheit des Christenthumes überhaupt und von der Nothwendigkeit des heil. Schriftkanons insbesondere beruhet, und das Interesse hat, an ihrem Theile zur Zustandebringung der Theologie überhaupt, insbesondere aber der systematischen Theologie, wesentlich beizutragen, —

aber nicht als ein schon vollendetes theologisches, namentlich dogmatisches, sondern als ein rein philologisches oder historisches Verständniß der heil. Schrift, welches allen weiteren Operationen der Theologie wesentlich zum Grunde liegt. Die Aufgabe, das Christenthum völlig zu verstehen, ist die Aufgabe der gesammten Theologie, nicht der Exegese, die nur ein einzelnes nothwendiges Element darin ist. Indem der Verf. die Grenzen der hermeneutischen Wissenschaft verkennt, ist er in Gefahr, aus ihr fast die ganze Theologie zu machen. Es erklärt sich daraus die Aufnahme von Untersuchungen, welche in der Hermeneutik nicht an ihrem Orte sind. Damit hängt ein Zweites zusammen, was wir tadeln müssen, nemlich die gewissermaßen gleichgültige und gar nicht eingehende Behandlung der, wie der Verf. sie nennt, niederen Operationen der Exegese. Diese sollen nach seiner Meinung von dem Ausleger überwunden werden. Dies kann doch verständiger Weise nur soviel heißen, daß der Ausleger die eigentlich philologischen und historischen Functionen mit wissenschaftlicher Tüchtigkeit und Sicherheit ausüben soll. Aber eben hiezu soll die Hermeneutik die theoretische Anleitung geben, und sich gar nicht scheuen, dabei ins Einzelne einzugehen und mit allem Fleiße die philologischen Operationen im Zusammenhange zu betrachten. Was der Verf. hierüber sagt, ist mehr nur nebenbei, und die besten Gedanken darüber werden bei ihm, so oft sie auftauchen, durch den Strom dogmatischer Beziehungen und Betrachtungen gleichsam verschlungen.

Der Hermeneutik ist früher viel geschadet worden dadurch, daß man der Exegese zu enge Grenzen setzte und sie nöthigen wollte, sich mitten in der Theologie *alles* theologischen Denkens und Interesses zu enthalten. Auf dem Wege, den der Verf. einschlägt, drohet ihr die entgegengesetzte Gefahr, ungebührlich erweitert zu werden,

und über der Theologie die Philologie als ihren charakteristischen Inhalt zu verlieren.

Sacra scriptura num eodem modo interpretanda sit quo reliquos antiquitatis libros interpretari solemus? Commentatio, quae in certamine literario a summe reverendo Theologorum ordine in Universitate Ludovico-Maximilianea Doctoris honore ornata est. Scripsit Clemens Laurentius Gratz. Campoduni 1832. 8. Sectio 1. de diversis interpretandi litteras ss. generibus; Sectio 2. de legibus, ab interpretatione reliquorum antiquitatis librorum plane alienis, quae in ss. litteris interpretandis specialiter observandae sunt. Hier wird das römisch-katholische Princip nach der Bestimmung der tridentinischen Synode gerechtfertigt, und zwar auf die gewöhnliche Weise.

2.

Zur neutestamentlichen Lexikographie und Grammatik gehört I. A. Henr. Tittmanni de synonymis in Novo Testamento liber secundus, post mortem auctoris edidit, alia eiusdem opuscula exegetici argumenti adiecit Guil. Becher AA. M. Lips. 1832. 8. Die Sammlung enthält folgende vier academische Programme Tittmanns: 1) Lexici synonymorum N. T. Cap. XI. idque ultimum vom J. 1831. Hierin werden die Synonyma *ὑποτάσσεσθαι* und *πειθαρχεῖν*, sodann *βοηθεῖν*, *ἀντιλαμβάνεσθαι* und *ἐπιλαμβάνεσθαι*, ferner *ἐναντίοι*, *ἐχθροί*, *ἀντιδιατιθέμενοι*, *ἀντιλέγοντες*, *ἀντίδικοι*, *ἀντικείμενοι* und *ἀντιτασσόμενοι*, ferner *ἀχρεῖοι* und *ἄχρηστοι*, und endlich *βόσκειν* und *ποιμαίνειν* erörtert. 2) Disputatio de loco Matth. 10, 34. 35. et Luc. 12, 49—51. Weihnachtsprogr. 1830. Das Beachtungswertheste darin sind die grammatischen Untersuchungen über den Gebrauch und Sinn des Infinitivs in dem Satze *ἦλθον βαλεῖν πῦρ εἰς τὴν γῆν* (Tittmann meint, der Infinitiv stehe hier nicht *τελικῶς*, sondern *ἐκβατικῶς*), und über das *καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη* bei Lukas

(es sey zu übersetzen: et quid vellem, si (ignis) iam accensus esset? in dem Sinne, erat iam accensus ille ignis, quum ista diceret Dominus, neque id ipse Dominus aut mirabatur, aut factum nolebat, sed ita, ut debebat, factum intelligebat). 3 und 4) De usu particularum in N. T. Capp. 2. Zwei Programme, zu Ostern und Pfingsten 1831. Erörtert werden hier die Partikeln ἵνα, ὅπως, (ὥς) ὥστε. Tittmann liebte die rationelle Behandlung der neutestam. Grammatik. Sämmtliche Programme sind schätzbare Beiträge zur Förderung und Vollendung dieser Richtung.

Siehe auch Bindseil Erklärung der Redensart βαπτίζειν τινὰ εἰς τὸ ὄνομά τινος in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 410 ff.

3.

Für die Kritik des N. T. bringt weder die in Holland angefangene neue Ausgabe von Wetsteins neuem Testamente, noch die neue münchner Ausgabe des neutestamentlichen Textes von Anton Jaumann einigen Gewinn.

Das letztere Werk: Novum Testamentum Graece. Ad optimorum librorum fidem recensuit Antonius Iaumann, Gymn. Neoburgens. Rector, nec non seminar. ibid. reg. Director, cum selecta lectionum varietate. Monachii 1832. 8. täuscht in sofern durch seinen Titel, als man nach dem gewöhnlichen Sinne der Worte: ad optimorum librorum fidem recensuit, eine neue Recension des Textes nach neuen Collationen der besten Codices erwarten könnte. Da der Herausgeber nichts weiter gethan hat, als vorzugsweise nach Tittmann's Ausgabe, mit Benutzung der Ausgaben von H. Stephanus, Griesbach, Matthäi, Gratz und Knapp, und mit Berücksichtigung der lat. Vulgata irgend einen in der katholischen Kirche nicht anstößigen Text zu Stande zu bringen, so hätte er höchstens sagen dürfen: ad optimarum editionum fidem recognovit. So weit mir die Vergleichung möglich gewesen ist, scheint

sowohl die Textesbestimmung, als auch die Auswahl der varia lectio in einem hohen Grade willkührlich gemacht zu seyn und dabei kein bestimmtes kritisches Princip zum Grunde gelegen zu haben. Indeß ist es immer dankenswerth, wenn in der katholischen Kirche durch wohlfeile Ausgaben für die Verbreitung des Grundtextes gesorgt wird.

Das holländische Werk führt den Titel: Novum Testamentum Graecum — — opera et studio I. I. Wetstenii. Tom. I. continens quatuor evangelia. Editio altera aucta et emendata curante Iohanne Anthonio (Ioanne Antonio) Lotze (in Amsterdam). Rotterodami ex officina Allartiana. 1831. 4. Das erste Heft dieses ersten Bandes, zugleich Ankündigung des Unternehmens, enthält nur die Prolegomena des ersten Theiles, und aus dem zweiten Theile des wetsteinschen Werkes die animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum N. T. necessariae, das eine wie das andere mit den Anmerkungen von Semler (aus dessen Ausgaben der wetsteinschen Prolegomena und libelli ad crisin et interpret. N. T.) und den eigenen des Herausgebers.

Man fragt, wozu das Unternehmen? Das wetsteinsche Werk ist selten und doch immer noch sehr brauchbar, dem gelehrten Exegeten und Kritiker unentbehrlich. Die Prolegomena freilich und die libelli ad crisin et interpret. sind durch Semlers Ausgaben noch überall leicht zu haben. Aber die varia lectio und der exegetische Commentarius sind nur in dem Werke selbst zu finden, und dieses kann nicht ein Jeder haben. Allein es fragt sich, ob es rathsam sey, das ganze Werk, auch mit seinem unbrauchbaren textus receptus, neu abdrucken zu lassen? Die wetsteinsche varia lectio ist verbraucht, und in die neuen, vollständigeren Sammlungen übergegangen. Was Griesbach und andere nicht aufgenommen haben, ist auch wenig beachtungswerth, und wenn daran gelegen ist, so genügt es, das Ausgelassene in einer wohlfeilen Ausgabe

zu sammeln. Das Wichtigste, noch jetzt Brauchbare im wetsteinschen Werke ist der exegetische Apparat. Der Verf. will ihn ganz abdrucken lassen. Das ist recht gut, aber das gegenwärtige Bedürfniß verlangt mehr, verlangt *eine* gut geordnete Sammlung und verständige Auswahl sämmtlicher Observationen aus den Classikern und den Rabbinen, und eine Fortsetzung und Vermehrung derselben. Es ist schwer zu sagen, was sich der Herausgeber bei seinem Unternehmen Zweckvolles gedacht hat. Er beschneidet die wetsteinschen Prolegomena, läßt weg, was Wetstein über seine Geschichte in Basel nach des Herausgebers *Ansicht* Leidenschaftliches geschrieben hat. Aber gerade dies gehört zur Geschichte und Kenntniß der persönlichen Seite des wetsteinschen Werkes, und kein Freund der Litteratur wird sich dergleichen gern nehmen lassen. Der Herausgeber gebraucht die Prolegomena und animadvers. als Text für Semlers und seine eigenen kritischen Observationen; er verbessert, ergänzt Wetstein aus dem, was die neueren Forschungen Richtigeres und Vollständigeres gebracht haben. Aber wer Wetstein gebraucht, weiß, daß die Kritik über ihn hinaus ist, und wer den gegenwärtigen Standpunct der Kritik will kennen lernen, greift lieber nach Werken, die ihn vollständiger und authentischer belehren, als des Herausgebers doch immer nur fragmentarische Nachträge. Wozu also das Unternehmen? Es ist überhaupt mißlich, Werke, die nicht mehr völlig im Leben und Gebrauch der Zeit sind, wieder abdrucken zu lassen. Wir wollen vorwärts, nicht rückwärts; und bei dem Vorwärts ist es gut, so behende und durch verbrauchtes und unbrauchbares Gepäck aus der Vergangenheit so wenig behindert als möglich zu seyn. Endlich aber müssen *wir* beklagen, daß der Herausgeber durch die höchst fehlerhafte Latinität seinen Beruf zur Herausgabe eines kritischen Werkes sehr schlecht beurkundet hat. Es ist ärgerlich, alle Augenblicke auf Schnitzer zu stoßen. Man sehe

besonders die Vorrede. Es sind meist Versehen, welche keine Entschuldigung mit Setzer und Corrector zulassen.

Ein Gewinn für die Kritik ist Rettigs Recension des lachmannschen N. Testaments in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 861 ff.

4.

Die Erscheinung von zwei lateinischen und zwei deutschen Uebersetzungen des N. T. veranlaßt mich zu folgenden Bemerkungen.

Es kommt wohl vor, daß man diesen Zweig der exegetischen Kunst geringer achtet, als die anderen. Aber dies ist Unrecht.

Die vollkommene Uebersetzung ist die Vollendung der exegetischen Kunst. Sie setzt alle Functionen der exegetischen Forschung voraus, ist die Bewährung derselben, und zugleich die reinste und objectivste Form der exegetischen Darstellung. Wer das N. T. nicht richtig übersetzen kann, hat es auch nicht wahrhaft verstanden.

Außer diesem rein wissenschaftlichen Werth und Zweck hat die Uebersetzung noch einen kirchlich-practischen. Dies gilt freilich nur von der deutschen. Denn an der lateinischen hat wenigstens die kirchliche Praxis der protestantischen Kirche kein unmittelbares Interesse. Sie dient nur der theologischen Wissenschaft, sofern sie noch lateinisch redet. Ihr Hauptzweck ist, zur exegetischen Forschung in lateinischen Commentarien die entsprechende Form der Uebersetzung zu geben. Ist der Gebrauch der lateinischen Sprache in der Theologie eine heilsame Zucht und Uebung des Geistes, ist die lateinische Sprache als Sprache eines allgemeineren Gelehrtenverkehrs zur Zeit noch unentbehrlich, so dürfen auch lateinische Uebersetzungen der Bibel nicht fehlen. Bei den deutschen Uebersetzungen kommt aber ganz besonders in Betracht, daß die evangelische Kirche sie von der Wissenschaft verlangt als fortschreitende, im-

mer reinere Darstellung der exegetischen Forschung für das Volk, und, was damit zusammenhängt, als nothwendige Ergänzung und Vollendung der lutherschen Kirchenübersetzung. Eben hierin liegt meines Erachtens der Hauptgrund, warum jede neue deutsche Uebersetzung sich so viel als möglich an die luthersche anschließen muß.

Um von den neuesten deutschen Uebersetzungen zuerst zu sprechen, so hat sowohl Dr. Böckel: das Neue Testament übersetzt, und mit kurzen Erläuterungen und einem historischen Register. Altona 1832. 8., als auch Dr. de Wette im dritten Theile seiner Bibelübersetzung (die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, zweite umgearbeitete Ausgabe, Heidelberg 1832. 8.), der die Bücher des N. T. enthält, — sich soviel als möglich an den Geist und Ton der lutherschen Uebersetzung anzuschließen gesucht. Es thut dies jeder auf seine Weise, und es ist sehr natürlich, daß es dem einen hier, dem andern dort besser gelingt, beizubehalten, leise oder stark zu ändern. Die Uebersetzung von Dr. de Wette ist in dieser neuen Ausgabe ganz allein von ihm; also auch in Einem Geiste und aus Einem Stücke. Sie unterscheidet sich von der von Dr. Böckel äußerlich durch Andeutung der vornehmsten varia lectio nach Griesbach, und auswählende Angabe verschiedener Auslegungen. Dr. Böckel hat seine Uebersetzung für das Volk durch kurze Erläuterungen und ein historisches Register brauchbarer zu machen gesucht. Dies ist sehr dankenswerth. Der Verf. bereut jetzt die Kürze der Anmerkungen. Aber eben die Kürze bewahrt vor dem Einmischen subjectiver Erklärungen, welche dem Leser zu sehr vorgreifen. Entweder ganz kurze Anmerkungen — oder ganz ausführliche Erörterungen und Entwicklungen, ein Mittleres scheint weniger rathsam.

Die beiden lateinischen Uebersetzungen (zugleich neue Handausgaben des griechischen Textes) sind: Novum Te-

stamentum Graece, nova versione latina donatum, ad optimas recensiones expressum, selectis variis lectionibus perpetuoque librorum argumento instructum, addita tertia Pauli ad Corinthios epistola, edidit M. Fr. Aug. Adolph. Naehe, Doct. Priv. in Academia Lips. Lips. 1832. 8. und Novum Testamentum Graece et Latine. Ex recensione Knappiana, adiectis variis Griesbachii et Lachmanni lectionibus. Edidit Adolfus Goeschen, verbi divini ad aedem Ergastuli Cellensis minister. Praefatus est Fridericus Lücke Dr. Lips. 1832. 8.

Bei der ersteren fragt man, wozu der apokryphische Anhang? Der Verf. kann die Absicht nicht haben, dem apokryphischen Machwerke irgend ein Ansehen zu verschaffen. Er sagt, er habe es gethan, ut curiosis harum rerum lectoribus satisfieret. Aber dafür sind die Schriften von Whiston, Rink und andern. Beide Uebersetzer beabsichtigen eine Uebersetzung im strengeren Sinne. Die von Göschen hält sich daran mit fast zu strenger Consequenz, und wird dadurch zuweilen unlateinisch und unverständlich. Ueberhaupt wäre derselben etwas mehr Rundung und Leichtigkeit des Styles zu wünschen gewesen. Hie und da stößt man auf besonders gewählte Ausdrücke, welche den biblischen Begriff dunkel machen. Wozu zum Beispiel *ἀποκάλυψις Ἰωάννου* durch Ioannis patefactio übersetzt? Das gewöhnliche, gleichsam technisch gewordene revelatio wäre klarer und richtiger gewesen. Luk. 17, 2. scheint der Verfasser das *μύλος ὀνικός* in seiner Zweideutigkeit haben ausdrücken wollen. Aber ist mola asinaria auch zweideutig? Auch scheint die Construction dieser Stelle: si mola asinaria collo eius circumposita sit, atque deiectus sit u. s. w. dem Originale zu ängstlich nachgebildet und doch nicht genau. Im Original ist das Präsens. Die Collationen des knappischen Textes (der nur nicht recensio, sondern in Erinnerung an Knapps Praefatio pag. 4. recognitio hätte genannt werden sollen) machen

die Ausgabe auch für den brauchbar, der die Uebersetzung, welche bescheiden und bequem unter dem Texte steht, nicht berücksichtigt. Die angehängten chronologischen Tabellen von der Geburt Christi an bis zum Tode des Apostels Johannes sind um so dankenswerther, da sie synchronistisch sind. Die Rubriken sind: Imperatores Romani, Principes Iudaeorum, Procuratores Romani, Pontifices maximi, Acta Christi et Apostolorum. Scripta Apostolorum. Was die letztere Rubrik betrifft, so hätte der Verf. bei Briefen, wie 1 Timoth., Jacobi, Judä, Johannis die Abfassungszeit entschiedener als unbestimmbar bezeichnen sollen. Vergl. des Verf. Bemerkungen zur Chronologie des neuen Testaments in den theologischen Studien und Kritiken 1831. S. 701 ff.

5.

Unter dieser Nummer fassen wir zusammen Commentarien und Paraphrasen, Einleitungsschriften über einzelne Bücher, und Dissertationen über einzelne Stellen des N. T.

Von Dr. Paulus exegetischem Handbuche über die drei ersten Evangelien sind erschienen der zweite Theil und von dem dritten die erste Abtheilung. Heidelb. 1831 und 1832. 8. Bis zur Leidensgeschichte. S. Uebersicht in den theol. Studien und Kritiken 1831. S. 905 ff. Der Verf. nimmt in diesen Theilen nicht selten auf Olshausens Commentar polemische Rücksicht.

H. A. W. Meyers (Pastors zu Harste bei Göttingen) Kritisch exegetischer Commentar über das Neue Testament, erste Abtheilung, die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas umfassend, (als erste Abtheilung des zweiten Theiles von dem früher schon angezeigten Werke: Das Neue Testament Griechisch nach den besten Hülfsmitteln kritisch revidirt, und einer neuen

deutschen Uebersetzung und einem kritischen und exegetischen Commentare,) Göttingen 1832. 8.

In der Form kurzer Scholien wird der Text kritisch, grammatisch, historisch erläutert. Der Verf. benutzt mit selbstständigem Geiste und gebildetem exegetischem Urtheile die besten älteren und neueren exegetischen Werke, auch die griechischen Interpreten, besonders Euthymius; dabei läßt er es im Einzelnen nicht an eigenthümlichen und neuen Auffassungen fehlen. Die Darstellung ist klar und einfach, und das Werk besonders Jüngeren um so mehr zu empfehlen, da es zum Studium und Gebrauch größerer exegetischer Werke und des gesammten exegetischen und kritischen Apparats verständig anleitet und zu eigenem Nachdenken anregt.

In der Vorrede erklärt sich der Verf., sofern davon in der Exegese die Rede seyn kann, zum Systeme des biblischen Rationalismus. Was er darunter zu verstehen scheint, ist am Ende die Denkweise jedes verständigen Theologen. Der Name ist nicht glücklich gewählt, er ist aber auch dem Verf. selbst gleichgültig. Aber, wenn der Verfasser den Schluß aufstellt, „daß, wenn es unbestritten sey, daß die Gottheit nicht bloß auf das Physische, sondern auch auf das Psychische fortwährend einwirke, auf das letztere aber, weil der Mensch ein freies Wesen sey, nur nach dem Grade der Receptivität des geistigen Individuums, auch unzweifelhaft seyn müsse, daß die Offenbarung nichts anderes sey, als ein Product der Vernunft, deren Producität (?) durch das geistige Einwirken der Gottheit nach Maaßstabe der Empfänglichkeit gesteigert war“: so ist der Vordersatz gewiß richtig, aber die Folgerung falsch. Es folgt nur, daß die Offenbarung Gottes in ihrer geschichtlichen Erscheinung dem jedesmaligen Grade der vernünftigen Empfänglichkeit entspreche. Der Verf. verwechselt das causale, constitutive Princip der Offenbarung, die allemal die Kraft Gottes ist, der sich nur durch sich selber offenbaren kann, mit der organischen und allen-

dings auch kritischen Kraft des empfangenden Menschengeistes, der, wenn er die Kriterien der wahren und falschen Offenbarung nicht in sich hätte, niemals vor Täuschung und Verwechselung sicher seyn könnte. Aber folgt daraus, daß ich z. B. ein gutes Gedicht von einem schlechten zu unterscheiden vermag, daß ich auch sofort ein gutes Gedicht zu machen im Stande bin, oder gar das gute gemacht habe? — Dies nur nebenbei, um dem achtbaren Verf. bemerklich zu machen, daß sich der große Streit der Zeit auf die Weise nicht abmachen läßt. Lieber hören wir den Verf. in dem Nachtrage über die Leseart οὐ Matth. 24, 2. disputiren. Was er, im Falle οὐ für echt gehalten wird, gegen die fragende Stellung des Satzes sagt, scheint auch mir richtig. Aber, wenn er die Buchstaben ου als ursprüngliche Schreibart beibehaltend daraus das lokale οὗ macht, und den Zusammenhang und Sinn so angiebt: „Wo Ihr dieses alles (befindlich) sehet, — wahrlich ich sage Euch, hier wird kein Stein auf dem andern bleiben u. s. w.": so trage ich Bedenken beizustimmen, einmal, weil so der Gedanke im höchsten Grade müssig scheint, sodann weil bei Matthäus das ἀμὴν λέγω ὑμῖν sonst nie als Zwischensatz vorkommt, sondern als Anfang eines Satzes und zwar als ein sehr stark intonirender, endlich, weil οὗ wohl schwerlich mit folgendem ὧδε statt des regelmäßigen ἐκεῖ vorkommen möchte. —

Ueber einzelne Stellen in den drei ersten Evangelien siehe: Ueber Matth. 2, 23. Dr. Gieselers Abhandlung Stud. und Krit. 1831. S. 588 ff., dem ich völlig beistimme, über die Versuchungsgeschichte Usteri's Beitrag zur Erklärung derselben in den Studien und Kritiken 1832. S. 768 ff., über Matth. 5, 3 — 5 Tholucks Abhandlung über den Mangel an Uebereinstimmung unter den Auslegern des N. T. ebendas. S. 325 ff. und über die Parabel vom ungerechten Haushalter Zyro's Abhandlung in den Stud. und Krit. 1831. S. 776 ff.

Zur Kritik über das Evangelium des Matthäus insbesondere gehören: **Recentiores de authentia Evangelii Matthaei quaestiones recensentur et diiudicantur, simulque exponitur ratio earum quaestionum apologetica. Scripsit Rud. Ernest. Klener, Gottingensis. Gotting.** 1832. 4., eine von der hiesigen theol. Facultät gekrönte Preisschrift, und: Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Eine kritische Abhandlung von Fr. Ludwig Sieffert, der Philosophie und Theologie Doctor und der letzteren außerordentlichem Professor an der Universität zu Königsberg. Königsberg 1832. 8.

Es war vorauszusehen, daß die etwa seit einem Jahrzehend angeregten Zweifel über die Authentie des heutigen griechischen Matthäus zu einer Reihe von Untersuchungen für und wider, und am Ende zu dem immer allgemeiner anerkannten Resultate führen würden, daß die im engern Sinne des Wortes apostolische Authentie des heutigen griechischen Matthäus aufzugeben sey. Als die hiesige theol. Facultät die oben bezeichnete Preisfrage stellte, war die betreffende Litteratur schon ziemlich angewachsen, aber noch sehr zerstreuet. Man wünschte eine klare und genaue Uebersicht der bisherigen Untersuchungen und eine kurze Beurtheilung derselben. Der Verf. der gekrönten Preisschrift hat nach dem Maaße seiner Kraft nicht nur diesen Theil seiner Aufgabe sehr verständig gelöst, sondern auch die Frage über das apologetische Moment der Untersuchung richtig beantwortet. Das Resultat ist kurz dieses, der Apostel Matthäus kann der Verfasser des heutigen griechischen Matthäus nicht seyn. Wenn auf die Weise die unmittelbare apostolische Authentie des Evangeliums und somit der bisher behauptete höchste Grad kanonischer Auctorität aufgegeben werden muß, so fallen beide doch nur bis auf den Punct, auf welchem Lukas und Markus stehen. Dies ist von der einen Seite allerdings ein Verlust, von der andern

aber ist es ein Gewinn für die synoptische Kritik, welche, wenn Matthäus auf einer Linie mit Markus und Lukas steht, leichter und sicherer operiren kann, und kein Hinderniß mehr findet, den hie und da unleugbaren Vorzug der Relationen bei Lukas oder Markus unbefangen anzuerkennen.

Zu demselbigen Resultate führt die Untersuchung von Sieffert. Die Abhandlung gehört zu den ausgezeichnetsten auf diesem Gebiete, auch in sofern, als sie mit dem innigsten christlichen Interesse große Unbefangenheit der kritischen Forschung verbindet. Was in der Vorrede über Recht und Grund der freien kritischen Forschung gesagt wird, ist mir aus der Seele geschrieben, und ein erfreuliches Zeichen der zunehmenden Ausgleichung falscher Gegensätze in der Theologie. Nachdem der Verf. die neuere kritische Litteratur über Matthäus kurz berührt und die Nothwendigkeit einer vollständigen Erörterung des kritischen Problems gezeigt hat, prüft er zuerst die Zeugnisse der Tradition über den Ursprung des Evangeliums. Das Resultat ist, „daß das heutige griechische Evangelium nicht unmittelbar von dem Apostel Matthäus herrühre, daß es indessen mit dem allgemein bezeugten aramäischen Evangelium des Matthäus in einem nahen Verhältnisse gestanden habe." Dann folgt die innere exegetische Kritik, deren Resultat ist, daß das heutige Evangelium von keinem Apostel, als unmittelbarem Zeugen des Lebens Jesu, geschrieben seyn könne. Der Schluß der Untersuchung sucht das Verhältniß des heutigen griechischen Matthäus zu dem ursprünglichen aramäischen näher zu bestimmen. Am wahrscheinlichsten sey das erstere als eine Erweiterung eines im Wesentlichen unversehrt erhaltenen apostolischen Textes anzusehen, der aber nicht mehr nachgewiesen werden könne. —

Wir stimmen dem Verf. fast in allen Puncten bei. Aber wenn er meint, Cap. 9, 9 ff. sey von dem unbekannten Sammler die Berufungsgeschichte des Zöllners Levi,

welche Lukas und Markus erzählen, mit der Berufung des Zöllners und nachherigen Apostels Matthäus verwechselt worden, so scheint uns dies zu kühn. Es ist viel leichter anzunehmen, daß Matthäus auch Levi geheißen habe, als daß die Berufungen beider Männer bis zur Verwechselung gleich gewesen seyen. — Herr Sieffert bekennt sich zu denen, welche behaupten, daß Jesus nach Johannes das Herrenmahl einen Tag vor dem damaligen ersten Paschatage gehalten habe, und die drei ersten Evangelien über den Tag jener Feier und den Todestag Christi im Irrthum seyen. Bei einem so schwierigen Probleme ist nie allgemeine Uebereinstimmung zu erwarten. Es ist dies ein Fall, wo die Verschiedenheit subjectiver Standpuncte in der Forschung ihr Recht behauptet. Wer anders meint, als der Verf., ist darum noch nicht befangen. Wenn ich eine exegetische Ausgleichung der Differenz auf Seiten des Johannes versucht habe, so hat dieser Versuch eben so viel Recht, als die entschlossene Kühnheit derer, welche die Differenz für unauflöslich halten und die Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelien in diesem Stücke daran geben. Jener Versuch beruhet auf der wohlbegründeten Voraussetzung, daß ein Irrthum der vulgären evangelischen Tradition, die unsren drei ersten Evv. zum Grunde liegt, über einen so allgemein interessanten, und gewiß sehr früh viel besprochenen Punct, wie der Tag des Herrenmahles und der Todestag Christi, nicht wahrscheinlich sey. Es werden viele mit mir dieses gute Vorurtheil für die drei ersten Evangelien theilen, und wenn ich sage, daß man auch in der Schätzung des johanneischen Evangeliums zu weit gehen könne, so ist diese vorsichtige Rede bei mir gewiß unverfänglich.

Herr Dr. Schleiermacher hat in dieser Zeitschrift (1832 Heft 4. N. 1.) die Kritik der Evv. des Matthäus und Markus mit einem neuen Versuch über das bekannte Zeugniß

des Papias bei Eusebius K. G. 3, 39. bereichert a). Die bekannten Worte: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος* sollen den Sinn haben, daß Matthäus Reden Christi zusammengeschrieben habe und zwar in hebräischer Sprache; nachher aber habe ein Jeder, so gut er vermochte, diese Schrift erläutert, d. h. insbesondere zu den Reden und Aeußerungen Christi die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzugefügt, unter denen sie gesprochen seyen.

Eine solche *ἑρμηνεία* sey eben unser griechischer Matthäus, wenigstens zum Theil, und es lasse sich diese Entstehungsart desselben theilweise exegetisch nachweisen. — Auf ähnliche Weise wird das Zeugniß über die Schrift des Markus erklärt, und zwar so, daß die Schrift, welche Papias oder der Presbyter, von dem er die Nachricht hatte, als eine schriftliche Abfassung der Predigt des Petrus beschreibt, nicht unser heutiges Markusevangelium selbst, sondern nur dessen Grundlage sey. Jene Schrift sey ein Werk des Markus, des Hermeneuten des Petrus, unser Evangelium dieses Namens aber die Sammlung eines unbekannten Mannes, der auch wohl mehr benutzt habe, als die Sammlung jenes Dolmetschers Petri.

Ich bin mit dem Grundgedanken der schleierm. Ansicht von dem Ursprunge unsrer drei ersten Evv. im Allgemeinen völlig einverstanden. Aber ich zweifle, ob insbesondre die Stelle des Papias über Matthäus so Bestimmtes zu Gunsten jener Ansicht aussagt. Die Frage ist wohl sehr natürlich: wie hat Eusebius, der den ganzen Papias im Zusammenhange vor sich hatte, jene Stellen genommen und verstanden? Daß er das Zeugniß über Markus von

---

a) In der Regel werde ich die exegetischen Abhandlungen in unserer Zeitschrift nur an ihrem Orte anzeigen. Ich mache aber hier eine Ausnahme, um dem verehrten Freunde meine Bedenklichkeiten gegen seine Ansicht mitzutheilen.

dem heutigen Evangelium des Markus verstand, zeigen die Worte, womit er es einleitet: *ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣ περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων.* Wenn er nachher sagt: *περὶ τοῦ Ματθαίου ταῦτ᾽ εἴρηται,* so scheint er in den folgenden Worten des Papias um so mehr nur ein Zeugniß über das, was ihm als Matthäusevangelium galt, gefunden zu haben, als er mit den Meisten der Meinung war, daß unser heutiger Matthäus eine griechische Uebersetzung des aramäischen sey. Indeß Eusebius kann sich irren, und es wäre nicht das einzige Mal, daß er Stellen älterer Väter falsch verstanden, oder nicht genau genug untersucht hätte. Rechtfertigt sich also die Auslegung des Eusebius nicht durch die Stellen selbst, so ist sie eben falsch. Allein, wenn wir die Stelle über Matthäus mit den Worten des Papias über Markus im Zusammenhange betrachten, so ergiebt sich, daß Papias, wie er das Markusevangelium als eine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* bezeichnet, ohne damit zu meinen, daß diese *σύνταξις* nur aus Reden Jesu bestanden habe, denn er sagt ja vorher ausdrücklich, daß dasselbe sowohl *τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ λεχθέντα,* als *πραχθέντα* enthalten habe, eben so auch das Evangelium des Matthäus in hebräischer Sprache a potiori ein *σύγγραμμα τῶν λογίων (κυριακῶν)* nennt, ohne daran zu denken, daß die Schrift, die er meint, nichts weiter enthalten habe als Reden ohne historische Unter- und Zwischenlage. Ich würde mich keinen Augenblick bedenken, z. B. das Evangelium des Johannes ein *σύγγραμμα τῶν κυριακῶν λογίων* zu nennen, und Niemand würde glauben, daß ich die von Johannes erzählten äußeren historischen Verknüpfungen nicht mitmeinte. Bei dieser uns allerdings nicht sehr geläufigen Bezeichnung der Evangelien darf nicht außer Acht gelassen werden, daß Papias, oder vielmehr der Presbyter, dem er folgte, die nachher herrschend gewordene Bezeich-

nung durch εὐαγγέλιον noch nicht kannte. — Nennt nicht auch Lukas 1, 4. den Inhalt seines Evangeliums die λόγοι, in denen Theophilus unterrichtet war? — Ich gebe zu, daß ἡρμήνευσε an sich von Erklärungen und auslegenden Erweiterungen verstanden werden kann. Aber wenn doch ein Gegensatz wie ἑβραΐδι διαλέκτῳ vorhergeht, so scheint natürlicher, das ἡρμήνευσε hierauf, als auf συνεγράψατο zu beziehen. So oft die Alten von dem hebräischen Matthäus sprechen, haben sie den Gegensatz des griechischen im Sinne. Und wenn Hieronymus de vir. ill. 3. sagt, Matthäus habe sein Evangelium in Judäa für die Judenchristen hebräisch geschrieben, — quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est, so scheint er dies nicht ohne Rücksicht auf die Stelle des Papias bei Eusebius, die er gewiß kannte, geschrieben zu haben. Wollte Papias sagen, was er nach Schl. gesagt hat, so lagen andere Ausdrücke, wie ἀναπληροῦν und dergl. viel näher. Ja ich glaube gar nicht, daß Papias in diesem Falle das ἑβραΐδι διαλέκτῳ so hervorgehoben hätte, und mit dem jedenfalls sehr unbestimmten und zweideutigen ἡρμήνευσε und der in der That überkurzen Rede überhaupt abgekommen wäre. Warum sperrt man sich gegen die gewöhnliche Auslegung der Stelle, welche den guten historischen Sinn giebt, daß es zur Zeit des Papias oder des Presbyter Johannes noch keine stehende griechische Uebersetzung und meinetwegen auch Ueberarbeitung des hebräischen Matthäus gegeben habe? Daß vor unsern drei ersten Evangelien verschiedene griechische Bearbeitungen der hebräischen Evangelientradition vorhanden gewesen, bezeugen selbst unsere Evangelien in den Abschnitten, die sie mit einander gemein haben.

Was die Stelle über Markus betrifft, so gestehe ich, daß mir die Beschreibung, welche der Presbyter von der Schrift des Markus macht, nichts zu enthalten scheint, was auf den heutigen Markus nicht im Wesentlichen paßte.

Das οὐ μέν τοι τάξει, und das ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν schickt sich auch zu dem jetzigen Markus. Dem κατὰ Μάρκον kann ich die Bedeutung, welche Dr. Schleiermacher zu Gunsten seiner Ansicht annimmt, nicht geben. Es scheint mir ausgemacht, daß die Alten, indem sie die Evangelien mit κατά überschrieben, an nichts als den Verfasser derselben gedacht haben. Die Ueberschrift des johanneischen Evang. setzt dies außer Zweifel. Aber unstreitig ist das Markusevangelium, wenn es so entstanden ist, wie in jener Stelle des Papias angegeben wird, in seinem Verhältnisse zu Matthäus und Lukas ein noch nicht gelöstes Räthsel. Ich bin bisher immer mehr geneigt gewesen, der Tradition des Papias einiges von ihrem Glauben zu entziehen, nemlich was das Verhältniß des Ev. zu Petrus betrifft. Doch gestehe ich, daß ich damit gar noch nicht auf dem Reinen bin, und Dr. Schleiermachers Vermuthung gern annehmen würde, wenn ich mich überzeugen könnte, daß zu Papias Zeit das Ev. des Markus nur erst in seiner Grundlage, seiner Embryonengestalt, vorhanden gewesen ist.

Ueber das Evangelium des Johannes haben wir einen neuen apologetischen Versuch bekommen an der von der haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums gekrönten Preisschrift von C. Victor Hauff: die Authentie und der hohe Werth des Evangeliums Johannis, mit Rücksicht auf neuere Einwendungen, für Wahrheit suchende Bibelfreunde. Nürnberg 1831. 8.

Die Preisfrage verlangte im Interesse für die Kirche eine populäre Schrift, wodurch ungelehrte Freunde der Bibel wegen der in Anspruch genommenen Authentie eines so theuren Schatzes des apostolischen Alterthumes auf die überzeugendste Art beruhigt werden könnten. In diesem Sinne ist die Schrift von dem in der theol. Litteratur bereits rühmlichst bekannten Verf. gearbeitet und wahrhaft

preiswürdig. Die Angriffe auf die Aechtheit des johanneischen Evang. werden mit Ruhe und Klarheit vorgelegt und widerlegt. Bei allem Interesse an dem Ev. des Joh. wird doch die zweifelnde angreifende Kritik der Neueren vor dem Volke nicht verlästert, und obwohl nicht verkannt wird, daß sie einem Theile nach aus gewissen Schwächen und Einseitigkeiten hervorgegangen ist, so wird doch auch gezeigt, wie redliche, Wahrheit liebende Forschung den Zweifel nicht umgehen könne, und wie Angriff und Zweifel, je freier sie hervortreten können, desto nützlicher seyen und zu größerer Gewißheit und Sicherheit des Glaubens führen. Die Vertheidigung enthält nichts Neues, über manches denkt Ref. anders, aber das hindert ihn nicht, die Schrift als eine wohlgerathene und brauchbare dem christlichen Volke zu empfehlen.

Einen sehr verständigen und dankenswerthen Anfang zur Erörterung des dem Johannes eigenthümlichen Lehrbegriffs macht die Schrift von Theodor Holm, Versuch einer kurzen Darstellung der Lehre des Apostels Johannes. Lüneburg, 1832. 8. Solche Versuche bedürfen keiner weiteren Rechtfertigung, sie sind in der weiteren Entwicklung der biblischen Theologie nothwendig. Der Verf. beschränkt vielleicht etwas zu vorsichtig sein Quellengebiet auf den Prolog des Evangeliums und die Briefe. Daß er die Apokalypse ausschließt, geschieht mit gutem Rechte. Aber, was das Evangelium betrifft, so ist bei aller Unmittelbarkeit des Zeugnisses unverkennbar, daß Johannes in einer besonderen, subjectiven Auffassung begriffen ist. Würde sonst zwischen den Reden Christi im Evangelium und den Briefen eine so auffallende Aehnlichkeit der Gedanken und des Ausdrucks Statt finden? Eben die eigenthümliche Art, wie Johannes Christum in seinem Evangelium darstellt, wie er die Reden und Thaten Christi auswählt und componirt, — ist als ein besonderes Moment in dem Lehrbegriffe des Apostels zu betrachten.

Aber noch in einer andern, mehr unmittelbaren Art hätte das Evangelium Quelle für die Darstellung des Verf. seyn können. Johannes durchwebt seine Geschichte an einigen Stellen mit seinen Betrachtungen, Cap. 2, 21. 22. 3, 32 ff. (?) 12, 37 ff. Diese Stellen sind gleich dem Prolog zu achten, und waren von dem Verf. zu den unmittelbaren Quellen zu rechnen. Der Verf. stellt die Lehre des Apostels nach einem dreifachen Hauptmomente dar: 1) das Verhältniß der Menschheit zu Gott ohne Christum, die Nichtgemeinschaft mit Gott; 2) Christus nach seinem Verhältnisse zu Gott und zur Menschheit, der Fleisch gewordene Logos; 3) das Verhältniß der Menschheit zu Gott durch Christum, das Werden der Gottesgemeinschaft. Diese Hauptmomente scheinen im Allgemeinen richtig gefaßt zu seyn; aber die Begründung und Durchführung läßt manches vermissen. Auch glaube ich, daß die Hauptsätze sich einfacher und in einer mehr authentischen Form ausdrücken lassen. Indessen es ist eben ein erster Versuch, den der Verf. gemacht hat. Der Versuch ist aber von der Art, daß wir den Verf. auffordern, ihn recht bald zu wiederholen und uns in einem größeren Werke den johann. Lehrbegriff, besonders im Verhältnisse zu dem paulinischen, zu erörtern. Da hier die Aufgabe entsteht, das Verhältniß zu bestimmen, in welchem der apostol. Lehrbegriff zu seinem wesentlichen Inhalte, der Lehre Jesu im Evangelium des Johannes, stehet, so ist der Gegenstand um so schwieriger, aber die richtige Lösung der interessanten Aufgabe um so verdienstlicher.

Die Abhandlung von Prof. Dieck in Halle über die Perikope von der Ehebrecherin im Ev. Joh. vom juristischen Standpuncte, Studien und Kritiken 1832. S. 791 ff., ist eine willkommene juristische Hülfe.

Nur im Vorübergehen werde bemerkt, daß durch die neue Ausgabe des Commentars des Origenes von Dr. C. H. Ed. Lommatzsch: Origenis in Evang. Ioannis Com-

**mentariorum ex nova Editionum Coloniensis et Parisiensis recognitione etc. etc. Pars 1 et 2. Berolini 1831. 1832. 8.,** der Gebrauch dieser ältesten Auslegung des Evangeliums, die wir haben, bequemer und allgemeiner gemacht worden ist.

Die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als sebstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christl. Religion und Kirche von Dr. August Neander. Erster Band. Hamburg 1832. 8. kann zum Theil als ein reichhaltiger historischer Commentar über die Apostelgeschichte und die apostol. Briefe betrachtet werden. Ohne allgemeinen historischen Ueberblick und pragmatische Verknüpfung der einzelnen Momente des apostol. Zeitalters giebt es keine gedeihliche Exegese der Apostelgeschichte und der apostol. Briefe. Und Schriften, welche auf eine so gründliche und geistige Art dazu verhelfen, wie jene, müssen von dem Exegeten mit besonderem Danke aufgenommen werden. Eine genauere Recension des Werkes nächstens!

In derselben Beziehung ist hier zu erwähnen: Der Apostel Paulus. Zweiter Theil, oder das Leben des Apostels Paulus. Von Karl Schrader. Leipzig 1832. Auch hier manches Eigenthümliche. Aber zusammengefaßter würde die Darstellung anziehender geworden seyn; es wird zu viel daneben geredet. Im Einzelnen vermisse ich die nöthige Behutsamkeit und Ruhe; manches scheint mir zu heftig und übereilt. Und im Ganzen habe ich mich mit der mehr modernen Auffassung und Beurtheilung des großen Apostels und seiner Zeit nicht befreunden können. Dadurch, daß das Tiefe auf die Oberfläche gelegt, und das Concrete und Positive im Alterthume in allgemeine Abstractionen der neueren Zeit verwandelt wird, wird nichts wahrhaft erklärt. Der Verf. mag sein gutes

Recht haben, von dem Wunderbaren im Leben des Apostels alle materialistische Ansicht fern zu halten. Aber man kann jene Dinge sehr geistig betrachten, ohne die alte Welt in die moderne zu verwandeln. Am Schlusse des Buches steht eine kurze Schilderung des Apostels, worin über der ausgezeichneten Persönlichkeit des Mannes fast vergessen wird, daß er doch eben nur ein Werkzeug und zwar ein recht demüthiges Werkzeug eines höheren Geistes war. Einzelne Ausdrücke in dieser Schilderung sind von der Art, daß nicht viel fehlt, so hat Paulus das Christenthum erst erfunden.

Sehr dankenswerth ist die Erörterung einiger wichtiger chronol. Puncte in der Lebensgeschichte des Apostels Paulus, mit besonderer Hinsicht auf die Epistel an die Galater und auf die neuesten Forschungen. Von Dr. Heinr. Aug. Schott. Jena, 1832. 8. Ergänzung, Erläuterung und Berichtigung der betreffenden Abschnitte in des Verf. Isagoge historico-critica in libros N. F. sacros. Die neueren Untersuchungen über die Chronologie des Lebens Pauli von Schrader, Köhler und Göschen werden benutzt und geprüft. Schraders und Köhlers Hypothesen, die eine völlige Umwälzung der bisherigen Chronologie bezweckten, werden hier ruhig erörtert und abgewiesen. Der Verf. vertheidigt die Meinung, daß die Reise Pauli nach Jerusalem Gal. 1, 18. dieselbe sey, von der AG. 9, 23 ff. die Rede ist, und unter der Reise Gal. 2, 1 die dritte der AG. Cap. 15. verstanden werden müsse. Die Abfassung des Briefes an die Galater wird in das Jahr 54 — 56 gesetzt, und diese Behauptung, sammt der Folgerung daraus, daß das Bekehrungsjahr des Apostels nicht früher als 37 und nicht später als 39 angenommen werden könne, gegen entgegenstehende Meinungen vertheidigt. Zuletzt wird das Todesjahr des Apostels genauer untersucht, und eine zweite römische Gefangenschaft des-

selben behauptet. Der letztere Punct wird wohl streitig bleiben, und ich gestehe, daß auch des Verf. Gründe mich nicht überzeugt haben.

Was die paulinischen Briefe betrifft, so haben wir auch dießmal von L. Usteri's Entwicklung des paul. Lehrbegriffs wieder eine neue Ausgabe anzuzeigen und zwar die vierte, durchaus verbesserte und größtentheils umgearbeitete. Zürich 1832. 8.

Die Schrift ist in dieser neuen Ausgabe um ein Bedeutendes vermehrt worden. Ob die zunehmende Ausführlichkeit rathsam ist? Was zur Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs wesentlich gehört, soll nicht fehlen: Erweiterungen dieser Art kann man nur loben. Die aufmerksame Benutzung neuer exegetischer Schriften und der Reichthum exegetischer Erörterungen sind eine Zierde des Buches. Aber sollte die Menge von dogmatischen und religionsphilosophischen Excursen und Expositionen aus neueren Schriften wirklich ersprießlich seyn? Ich fürchte, daß sie, je häufiger und weitläufiger, desto mehr die rein historische, objective Auffassung stören, und den Leser zerstreuen. Der Verf. erklärt in der Vorrede, in der ersten Ausgabe sey die paul. Theologie (?), namentlich die Erlösungslehre, zu sehr aus dem Standpuncte der neueren, besonders der schleiermacherschen Dogmatik, aufgefaßt, und in die Form derselben gegossen; die Exegese sey zu sehr von der Dogmatik beherrscht, und die Eigenthümlichkeit und Stufe des Apostels Paulus zu wenig in Rechnung gebracht worden. — Refer. ist mit diesem Bekenntniß nicht unzufrieden. Aber, wenn ich recht verstehe, was in der Vorrede weiter zu lesen ist, und was hie und da in der Schrift selbst ziemlich stark hervortritt, so fürchte ich, daß der Verf. in dieser neuen Ausgabe bei der Vereinigung der Exegese und Dogmatik, welche er mit dem Bewußtseyn des Unterschiedes für das wissenschaftliche

Princip seiner Arbeit erklärt, der authentischen Form und Einfachheit der biblischen Lehren noch mehr Eintrag gethan hat, als bisher. Die exegetische Exposition ist zwar äußerlich vorherrschend, aber in der inneren Auffassung wird die Schrift immer mehr Dogmatik, und wenn Schleiermacher auf dieser Seite bisher fast allein herrschte, so theilt er jetzt die Herrschaft mit Marheineke und Rosenkranz. Bei dem allen ist die Schrift auch in dieser Gestalt ausgezeichnet durch die Frische und Bildung des Geistes, und selbst, wenn man das behauptete Princip nicht gelten läßt, sehr brauchbar, und ein Damm gegen die geistlose Flachheit, welche den größten Apostel nicht selten in und außer der Exegese gemißhandelt hat.

Neu ist der Schluß der Einleitung, die Rechtfertigung des Ganges und der Eintheilung. Umgearbeitet ist die Darstellung des Verhältnisses des νόμος zur δικαιοσύνη. Eben so sind der Abschnitt von der Erlösung des einzelnen Menschen, und die Darstellung der paul. Lehre von der Gemeinschaft des heil. Geistes und von Christo, als dem Haupte der Gemeinde, dem Ebenbilde des unsichtbaren Gottes und dem Erstling der ganzen Schöpfung theils umgearbeitet, theils erweitert. Die Nachträge sind vermehrt, und der Anhang hat zwei Beiträge bekommen: 1) zur Bestimmung der Begriffe πνεῦμα, πίστις, νοῦς, ψυχή, φρένες, καρδία und 2) zur Pneumatologie (Lehre von den Engeln und Dämonen). Diese Beiträge sind sehr schätzbar. Der Prüfung des Einzelnen müssen wir uns hier enthalten. Bei dem ersten hätte das Programm von Dr. Olshausen Berücksichtigung verdient.

Ueber sämmtliche paulinische Briefe, mit Einschluß des Briefes an die Hebräer, ist J. Calvins Commentar in einer neuen Auflage erschienen:

**Ioannis Calvini in omnes Pauli Apostoli Epistolas atque etiam in Epistolam ad Hebraeos Commentarii ad editionem R. Stephani accuratissime exscripti. Halae 1831.**

1832. 2 Voll. 8. mit einer Dedication an den Engländer Long Esq., der das Unternehmen freigebig unterstützte, so daß die beiden Bände nur 1 Thlr. 16 Ggr. kosten, und einer Vorrede von Dr. Tholuck, worin das Unternehmen gerechtfertigt wird. Wir wünschen, daß die neue Ausgabe des für seine Zeit ausgezeichneten, und für die logische und tiefere theologische Seite der Auslegung immer noch sehr brauchbaren Commentars dazu beitragen möge, das, was der neueren Exegese zum Theil abgehet, die Concentration und Verständigkeit des christlichen Geistes, wodurch die Reformatoren sich auszeichneten, unter uns aufzufrischen und zu befördern. Nur darf dabei nie vergessen werden, daß unsre Aufgabe ist, mit der Rückkehr zum Alten, was gut ist, lebendigen Fortschritt zum Besseren zu verbinden. In wiefern der Abdruck genau ist, habe ich nicht Zeit gehabt zu untersuchen.

Der Brief an die Römer erfreuet sich fortwährend einer lebhaften exegetischen Durchforschung von verschiedenen Seiten.

Dr. Paulus hat ihn in Verbindung mit dem Briefe an die Galater nach seiner bekannten exegetischen Manier ausgelegt in folgender Schrift:

Des Apostels Paulus Lehr-Briefe an die Galater- und Römer-Christen. Wortgetreu übersetzt mit erläuternden Zwischensätzen, einem Ueberblicke des Lehrinhalts und Bemerkungen über schwerere Stellen. Heidelberg 1831. 8.

„Der Ueberblick des paulinischen Lehrbegriffs über göttlich gewollte Rechtschaffenheit aus Ueberzeugungstreue, nach den Briefen an die Galater- und Römerchristen, als Harmonie des Evangeliums und der Denkglaubigkeit", — erörtert auf die bekannte Weise die Begriffe der paul. πίστις und δικαιοσύνη und deren Zusammenhang. Ich gestehe, mich auch nach dieser Darstellung mit des Verf. Erklärungsweise nicht vertragen zu können, eben um

des exegetischen Gewissens willen. Man kann vollkommen denkglaubig seyn, und doch anders auslegen. Die Denkglaubigkeit, wonach Dr. Paulus auslegt, beruhet augenscheinlich auf dem ethischen kantischen Princip. Diese Art hat ihr Recht zu seyn, noch jetzt. Aber wozu der Zorn und die Bitterkeit über andere und frühere Arten der Denkglaubigkeit, die eben so ihr Recht haben und nach meiner exegetischen Ueberzeugung zum Theil objectiver sind als jene? —

Den Commentar über den Brief Pauli an die Römer von L. J. Rückert, Leipz. 1831. 8., rechne ich unbedenklich zu den ausgezeichnetsten exegetischen Arbeiten der neuern Zeit. Die Vorrede verbreitet sich lehrreich über die Haupterfordernisse der Auslegung. Die Auslegung müsse zuerst philologisch seyn; dazu gehöre tüchtige Sprachwissenschaft, Geschichte, Logik, Phantasie. Das letztere wird denen auffallen, welche alles, was mit der Phantasie zusammenhängt, für verbotene Waare halten, und unter der Phantasie sich nur etwas Gesetzloses denken. Der Verf. bemerkt aber ganz recht, ohne Phantasie sey unmöglich, sich in die Denkweise der alten Zeit und des Schriftstellers zu versetzen. — Der Verf. verlangt ferner, daß der Exeget unbefangen sey, den Commentar nicht mit ungehörigen Dingen anfülle, — und endlich methodisch verfahre, d. h. die richtige Auslegung genetisch entwickle. — Man muß dem Verf. nachrühmen, daß er diese Gesetze nicht bloß für Andere geschrieben, sondern selber mit allem Fleiße befolgt hat. — Dem „fortlaufenden" Commentare folgen am Schlusse die einleitenden Abhandlungen, eine Anordnung, welche beliebig ist, und eben so viel für sich hat, als die entgegengesetzte, weil Einleitung und Exegese einander voraussetzen.

Der Commentar ist ausführlich, ohne weitschweifig zu seyn; im Gegentheil ist die Darstellung meist interessant. Gründliche grammatische Erörterung verbunden mit dia-

lektischem Geschicke in der Entwicklung des Zusammenhanges und der Bestimmung der einzelnen Begriffe trifft in der Regel den wahren Sinn, oft auf einem ganz neuen Wege. Der innere Grund und Zusammenhang der paulinischen Lehre ist dem Verf. geläufig. Die dogmatischen Hauptpuncte des Briefes werden mit tieferem Geiste verständig erörtert. Gern bemerkt man das Streben nach Unbefangenheit und Objectivität; auch die Bescheidenheit, welche die Grade der Gewißheit in der Auslegung zu unterscheiden weiß und sich bescheidet, nicht alles ausmachen zu können, verdient besonderes Lob. Aber hie und da will es bedünken, als thue sich der Verf. auf seine exegetische Objectivität etwas zu viel zu Gute und streife dabei ein wenig an jene Denkweise, der es theologisch einerlei ist, was der Apostel gesagt hat. So bleibt er Cap. 5, 15. bei der Anklage, daß es dem Apostel über seinen Gegenstand an der rechten Klarheit fehle, stehen: das theologische Interesse würde weiter gegangen und mit der richtigen Auslegung auch die Rechtfertigung des Apostels gefunden haben. Eben so wird der Verf. bei Cap. 9, 5. aus lauter theologischer Unbefangenheit oder Gleichgültigkeit philologisch befangen. Er übersieht, daß, wenn ὁ ὢν ἐπὶ u. s. w. auf Christus zu beziehen wäre, als Gegensatz zu ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, eben dies τὸ κατὰ σάρκα eine ganz andere und zwar bestimmtere Form des Gegensatzes fordert, als hier folgt, daß nach paulinischer Analogie in einem solchen Gegensatze nicht θεός, sondern υἱὸς τοῦ θεοῦ und ein τὸ κατὰ πνεῦμα zu erwarten gewesen wäre.

Zu populärem Gebrauche ist bestimmt: J. Fr. Geißlers (Pfarrers in Franken) Brief des Apostels Paulus an die Christen zu Rom, übersetzt und erläutert für denkende Freunde des Christenthums. 2 Theile Nürnberg, 1832. 8. Die Erläuterun-

gen verdienen hie und da auch von dem gelehrten Ausleger beachtet zu werden.

Die umschreibende Uebersetzung des Briefes Pauli an die Römer. Nebst der Vorrede Luthers zu diesem Briefe. Von Dr. A. Tholuck. Zweite, umgearbeitete Auflage. Berlin, 1831. 8., kann hier keiner ins Einzelne gehenden Beurtheilung unterworfen werden. Aber im Allgemeinen vermissen wir die sorgsame Kunst, die Gedanken im Sinne des Schriftstellers auszubilden und zu verknüpfen. Die Paraphrase verträgt eben so wenig, als die Uebersetzung, deren Erweiterung sie nur ist, fremde, wissenschaftliche Kunstausdrücke, welche der Verf. namentlich Cap. 5, 12 ff. zu reichlich gespendet hat. Die erste Ausgabe war frei davon. —

Von dem unerfreulichen Streite zwischen Dr. Fritzsche in Rostock und Dr. Tholuck in folgenden Schriften: 1) Ueber die Verdienste des Herrn Consistorialraths und Professors Dr. A. Tholuck um die Schrifterklärung. Ein Sendschreiben an ihn und ein Beitrag zur wissenschaftlichen Erklärung des Briefes an die Römer. Von Dr. Carl Fr. Aug. Fritzsche, ordentl. Professor der Theologie in Rostock. Halle 1831. 8. 2) Beiträge zur Schrifterklärung des Neuen Testam. Zugleich eine Würdigung meines Commentars zum Briefe an die Römer von Dr. Tholuck. Halle 1832. 8. 3) Präliminarien zur Abbitte und Ehrenerklärung, welche ich gern dem Herrn Consistorialrath Dr. Tholuck gewähren möchte, und Bitte an das Publicum, mir durch Lösung einiger Preisaufgaben hierzu behülflich zu seyn. Von Dr. C. Fr. A. Fritzsche. Halle 1832. 8. 4) Noch ein ernstes a) Wort an den Dr. Fritzsche in Ro-

a) Hoffentlich das letzte in dieser Sache!

stock als Beilage zu dessen zweiter Streitschrift von Dr. A. Tholuck. Halle 1832., — hat das theologische Publicum zum Theil hinlängliche Kunde, und wird durch den umstehenden Chorus der Partheizeitungen noch mehr davon unterhalten werden. Die Streitenden selbst aber werden nicht verlangen, daß man hier von der persönlichen Seite ihres Streites, die eben die traurige ist, weitere Notiz nimmt. Sie haben selber dafür gesorgt, daß man aus ihren Streitschriften noch mehr lernt. Aber es wäre besser gewesen, wenn der wirkliche Gewinn für die Wissenschaft auch ohne den bitteren und anstößigen Streit gebracht worden wäre. Dr. Fritzsche hat in Tholucks Commentare Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten nachgewiesen, die nicht zu leugnen sind. Dr. Tholuck gestehet Vieles von dem, was der Gegner tadelt, ein. Ueber manches läßt sich streiten und wird die Verschiedenheit der Meinung immer bleiben. In einigen Stükken hat er gegen den Gegner Recht behalten. Dr. Tholuck konnte immer etwas einräumen, ohne zu fürchten, daß seine wirklichen Verdienste um die Auslegung des Briefes an die Römer von den Unpartheiischen verkannt werden würden. Wenn man anerkennt, daß die tiefere theologische Forschung nur dann vollkommen ist, wenn sie mit der gehörigen philologischen Schärfe und Genauigkeit verbunden ist, und wiederum daß die grammatische Schärfe und Sicherheit allein nicht hinreicht, um den Zusammenhang und inneren Gedankengrund der heil. Schrift zu erforschen, so wird man die Wahrheit, die in der Mitte liegt, getroffen haben, und beide Streitende werden kein Bedenken tragen, diesen Satz anzuerkennen. Auf Einzelnes einzugehen, ist hier der Ort nicht. Ich habe aus den beiden Hauptschriften gern gelernt. Die Disputationen über ἱεροσυλεῖν, τὸ δοκίμιον, βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα und ἐπ' ὀνόματι, θεοστυγεῖς und θεομισής, über

כָּעֵת חַיָּה Gen. 18, 10. Röm. 9, 9., über Röm. 3, 25. 26. u. dergl. m. verdienen alle Beachtung.

In dem Versuche einer pneumatisch hermeneutischen Entwicklung des 9ten Kapitels im Briefe an die Römer. Nebst einem Anhange. Von J. T. Beck, evangel. Stadtpfarrer und Oberpräceptor zu Mergentheim. Stuttgart, 1833. 8., ist zwar der Ausdruck pneumatisch-hermeneutische Entwicklung neu und ungewöhnlich, aber die Sache ist bekannt. Der Verf. will die Elemente der Exegese, das philologische und theologische, — d. h. die theologische Entwicklung des wesentlichen Glaubensstoffes in der Schrift, — verbunden wissen. Er beschreibt die pneumatische Auslegung, wie er sie nennt, (im Anhange: Bemerkungen über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung, aus der Tübing. Zeitschrift für Theologie 1831. 3 Heft von neuem abgedruckt) auf die Weise, daß er sagt, „sie gehe aus von dem organischen Zusammenhange des Schriftganzen, wie er sich abschließt im Christenthume, suche daher in der individuellen Physiognomie, welche die reine Hermeneutik (d. h. die logische und philologische Erörterung) bei den einzelnen Stellen ihr in das Licht stellt, die bestimmten Züge des messianisch theologischen Charakters auf und ermittele derselben so ihre wesentliche Bedeutung in der inneren Oekonomie des göttlichen Geisteswirkens; lege also nichts willkührlich Sinnbildliches oder Mystisches hinein, sondern evolvire aus dem speciellen Typus den generellen und aus diesem jenen in ihrer organischen Durchdringung." Nach diesem Grundsatze erörtert er das 9te Capitel des Briefes an die Römer. Es fällt auf, daß er Cap. 10 und 11, welche doch genau mit Cap. 9 zusammenhangen, nicht dazu nimmt. Das Capitel wird in sechs Abschnitte zerlegt: 1) Israel, wie es ist und wie es war. V. 1—6. 2) Specielle Theodicee. Wie stimmt die Wirklichkeit mit

dem ursprünglich theokratischen Nationaltypus? Beantwortet aus dem ursprünglichen Charakter der israelitischen Theokratie. V. 8—14. 3) Juridische Frage: Kann die göttliche Wahlfreiheit vom Standpuncte des Rechts in Anspruch genommen werden? Beleuchtet aus dem innern Wesen der göttlichen Erwählung, und dem Offenbarungscharakter der geschichtlichen Entwicklung. V. 14 — 18. 4) Ethische Frage: Wie steht es mit der menschlichen Zurechnungsfähigkeit? Vom Standpuncte des metaphysischen und moralischen Verhältnisses zwischen Menschen und Gott. V. 19—23. 5) Historisches Correlat. Die messianische Gegenwart! In ihrer kanonischen Begränzung und Vollendung. V. 24—29. 6) Specielle Schlußfolge der bisherigen Induction. Das Verhältniß der ethischen und jüdischen Welt zum Christenthume zusammengefaßt in seinem psychologischen Grunde, gegenüber dem theokratischen. V. 30 bis ans Ende. An diesem Faden entwickelt und erörtert der Verf. das Einzelne philologisch und, um in seiner Sprache zu reden, pneumatisch. In beiderlei Hinsicht enthält die Abhandlung viel Interessantes und Anregendes. Nur hätten wir gewünscht, daß die Darstellung einfacher, anspruchsloser und klarer wäre! Wozu die neuen Ausdrücke für bekannte Dinge? und die vornehme philosophische Sprache für die populäre Denkweise der Schrift?

Einen neuen Versuch über die schwierige Stelle 1 Kor. 11, 10. beginnt das Weihnachtsprogramm der hiesigen Universität v. J. 1831.: D. I. Pottii Commentatio I. in locum Paulinum 1 Cor. XI, 10. Diese erste Abtheilung erörtert die Worte *διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*. Nachdem die verschiedenen Vermuthungen und Auslegungen über die Stelle nach Classen geordnet und beurtheilt worden sind, giebt der verehrte Verf. folgende Auslegung: Mulierem oportet servare ius seu potestatem in caput suum, scl. eo, quod

illud velo obtegat, ita ut apostoli mens, si quid videmus, fuerit fere haec: Mulieri obvelandi capitis sui, sicque illud, alieno adspectui subtractum, sibi quasi maritoque servandi ius competere, atque tuendum esse, quominus apertum veluti publici iuris evadat, virique in vultum mulieris maritatae lumina iactent. Aber bei allem Scharfsinn in der Entwicklung dieser Interpretation kann ich mich doch nicht entschließen beizustimmen. Genauere Beurtheilung ist erst möglich, wenn die Part. 2 erschienen seyn wird.

Den drei ersten Capiteln des Briefes an die Galater ist das seltene Glück zu Theil geworden, von einem Philologen und zwar von Gottfried Hermann exegetisch behandelt zu werden: Memoriam I. A. Ernestii d. XII Sept. hor. IX solemni oratione — — concelebrandam indicit Godofr. Hermannus. De Pauli epistolae ad Galatas tribus primis capitibus. Lips. 1832. 4. Das Recht des Philologen zur neutestamentlichen Exegese ist, zumal wenn dabei christliches Interesse vorausgesetzt wird, ein gutes und den Theologen heilsames Recht. Aeltere und neuere Exempel vom Gebrauch dieses Rechtes sind sehr rühmenswerth. Der Vorzug einer gewissen Unbefangenheit auf jener Seite ist unleugbar. Und was Hermann von der nimia theologorum diligentia in singulis prope verbis sagt, ist sehr beherzigungswerth. Aber wie wenig die gerühmte Unbefangenheit der Nichttheologen und die ausgezeichnetste classische Philologie, wenn sie nicht mit einer vertrauten Bekanntschaft mit dem biblischen Inhalte und dem christlichen Alterthume verbunden sind, ausreichen, um das Neue Testament zu erschließen, davon giebt dieses Programm ein merkwürdiges Beispiel. Nachdem der berühmte Verf. zwischen religio und pietas unterschieden hat und zwar so, daß, wie er sagt, religionis est opinari de sanctis, was nach dem Vorhergehenden nichts anderes seyn kann, als einen eingebildeten Glauben haben, pietatis, non opinari, d. h. das Heilige, als ein Unbegreifliches,

ohne irgend ein Meinen darüber, bescheiden verehren, — bezeichnet er die neutest. Schriftsteller als pii und religiosi zugleich. Worauf diese Unterscheidung in philologischer Hinsicht beruhe, weiß ich nicht. Der Verf. giebt keinen Beweis. Er ist aber so wohlwollend, die Apostel wegen ihrer Religiosität mit der traurigen Nothwendigkeit zu entschuldigen, daß alle positive Religion oder Offenbarung einen sogenannten Glaubensinhalt habe. Er meint, das Christenthum habe leider unter Juden und Heiden ohne jene apostolische religio oder Glaubenslast nicht gut fortkommen können, und die Apostel hätten deßhalb ein *großes* Gewicht darauf gelegt, so daß, wie er sagt, non dubitandum est, quin multo maxima pars primorum Christianorum sicut hodie non pauci, Apostolici illi verius, quam Christiani, credendo, quod facile est, quam pie casteque vivendo, quod difficile, deo se probatum iri existimaverint. Auf die Weise leitet der Verf. den Brief an die Galater in Beziehung auf dessen Hauptthema, die *πίστις*, ein. — Das alles ist für den Theologen neu, aber auch eben so unwahr! Man muß mit dem Inhalte des N. Testam., so wie mit allem, was ältere und neuere philosophische Forschung über das Wesen der Religion und des Glaubens zu allgemeiner Anerkenntniß gebracht hat, völlig unbekannt seyn, um sich dergleichen beikommen zu lassen. Hier heißt es: Lies das neue Testament unbefangen und du wirst alles anders finden.

Nachdem der Verf. den Inhalt des ersten Cap. kurz angegeben hat, erörtert er die Stelle 2, 2. und erklärt, *κατὰ ἀποκάλυψιν* könne nicht heißen: secundum admonitionem (?) divinam, sondern müsse, weil in jenem Falle *κατά τινα ἀποκάλυψιν* stehen müsse, und Apgsch. 15, 2., welche Reise doch hier gemeint sey, von keiner *ἀποκάλυψις* die Rede sey, so übersetzt werden, explicationis causa, i. e. ut patefieret inter ipsos, quae vera esset Iesu doctrina. Allein bei der Beschaffenheit der Apostelgeschichte

ist ihr Schweigen kein Grund. Ich will nicht leugnen, daß κατά mit dem Accusativ den Zweck bezeichnen kann, vergl. 2 Kor. 11, 21., aber gewiß ist, daß nach paulinischem Sprachgebrauch ἀποκάλυψις immer etwas anderes ist, als explicatio. Würde nicht, wenn Hermann Recht hätte, hinter κατὰ ἀποκάλυψιν statt καὶ ἀνεθέμην ein ἵνα oder dergleichen als Epexegese stehen müssen? Die Nothwendigkeit, daß nach der gewöhnlichen Auslegung τινά stehen müsse, gestehe ich nicht einzusehen. Ich wünschte, daß diese philologische Seite näher erörtert wäre. — Cap. 2, 5.: οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ will Hermann wegen des bestimmten τῇ ὑποταγῇ, und weil Paulus, wie AG. 16, 3. lehre, doch zuweilen nachgegeben habe, so gefaßt wissen, daß Paulus von sich rühme, se ne horae quidem spatium Iesu obsequio illis (fratribus non genuinis) segniorem fuisse. Aber daß AG. 16, 3. gegen die gewöhnliche Auslegung der Stelle nichts beweise, ist schon von Dr. Winer Comment. ed. 3. p. 57. richtig bemerkt worden. Der Artikel bei ὑποταγῇ weist nur darauf hin, daß eine bestimmte Art von Unterwerfung, nemlich in Betreff des mosaischen Gesetzes, gemeint ist. Wäre das obsequium Iesu gemeint, so würde dies näher bestimmt seyn, eben weil die nächste Beziehung auf etwas anderes hinweist. Wie soll man sich auch jene Auslegung im Zusammenhange denkbar machen? Wich Paulus den falschen Brüdern im Gehorsam gegen Christum nur damals nicht, als er in Jerusalem war? Oder wie denn hier auf eine besondere Weise? Ueberhaupt aber war Paulus gar nicht geneigt, den falschen Brüdern ein besonderes obsequium Iesu beizulegen, so daß er nöthig gehabt hätte, ihnen darin besonders nachzueifern. — Bei 2, 6. ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι ist Hermann geneigt eine Aposiopesis anzunehmen, etwa so: quid metuerem. Aber wegen des folgenden ἐμοὶ γὰρ οἱ

δοκοῦντες κ. τ. λ. worin eine offenbare Reassumtion liegt, scheint es mir immer noch gerathener, die Worte von ὁποῖοι an bis λαμβάνει in Parenthese zu denken, und eine Anakoluthie ex confusione duarum constructionum in dem ungenauen populären Briefstyle anzunehmen.

Die Stelle 2, 15 ff. trennt Hermann von der Disputation des Paulus mit Petrus. Er meint, wären die Worte Fortsetzung jener Rüge gegen Petrus, so würde der Apostel καὶ ἡμεῖς geschrieben haben. Ich kann das nicht einsehen. Die Hauptsache aber ist, wie konnte Paulus an die Galater, welche wenigstens einem großen Theile nach Heidenchristen waren, wenn er doch die Figur der Communicatios gebrauchte, ohne Einschränkung schreiben: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί?

Was der Verf. zu den Worten 2, 19. ἐγὼ — διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον bemerkt, daß nemlich διὰ νόμου nicht das Gesetz Christi seyn könne, scheint mir richtig. Dagegen trage ich Bedenken, seiner Erklärung von 3, 1.: Quis vos fascinavit, quibus ante oculos praedictio fuit Christi in crucem sublati, was auf Jes. 53, 12. anspielen soll, — beizutreten. Eben so hat Rettig in den Studien und Kritiken Jahrg. 1830. Heft 1. S. 96 ff. die Stelle zu erklären gesucht. Ich verkenne die Schwierigkeit nicht, die andere gewöhnliche Auslegung aus dem Sprachgebrauche zu rechtfertigen. Aber wie kann von einer Weissagung, wie Jes. 53., gesagt werden, es sey darin den Galatern κατ' ὀφθαλμοὺς Jesus als der Gekreuzigte vorher beschrieben? Auch muß ich zweifeln, daß Paulus in der oratorischen Invective so ohne weitere Einleitung und Nebenbestimmung auf eine alttestamentliche Weissagung hingewiesen haben soll, welche wohl den Wenigsten gleich vor Augen war. Wenigstens wird man zugeben, daß, wenn Paulus die evangelische Verkündigung unter den Galatern meint, die scheltende Frage viel natürlicher und begreiflicher ist.

Man wird begierig seyn zu erfahren, wie Hermann über die schwere Stelle 3, 20. urtheilt. Er bewundert die Noth und Mühseligkeit, welche sich die Theologen mit der Stelle machen: Quae verba si ab aliquo profano scriptore posita essent, nemini cuiquam in mentem venisset, dubitari de eorum sententia posse. Adeo simplicia, adeo plana, adeo ad vim ratiocinationis necessaria sunt. Nunc, quoniam in Novo Testamento leguntur, alia potius omnia, quam id quod solum possunt, significent? Und nun? Die Worte, heißt es, können nur heißen: interventor autem non est unius: Deus autem unus est. — Nunc interventor si dicitur non esse unius, id quid tandem aliud est quam, interventor ubi sit, duos minimum esse oportere inter quos ille interveniat? Der Zweck und Zusammenhang dieser Worte, heißt es weiter, werde besonders durch den Schluß ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν klar, und sey dieser: Wenn der Mittler nicht Eines sey, Gott aber nur Einer, so sey bei Gott kein interventor denkbar; esset enim is, qui intercederet inter Deum et Deum, quod absurdum est. Paulus habe diese leichte Conclusion ausgelassen. Es beziehe sich aber der ganze Satz eben darauf, daß Paulus für die Behauptung, daß das zwischen der abrahamitischen Verheißung und deren Erfüllung durch Christum inmitten liegende Gesetz nur interimistische Geltung gehabt habe, und jetzt geltungslos sey, zweierlei als Grund angebe: 1. daß das Gesetz nur ein Hinzugekommenes sey, und nicht zum Testamente gehöre; 2. daß das Gesetz nicht, wie jenes Testament, von Gott selbst gegeben sey, sondern durch Engel gebracht worden sey und zwar durch die Hand eines Interventors. Hieran aber schließe sich der Satz, interventori, quod interventor non sit unius, non esse locum apud Deum, qui unus sit, utpote testator, cuius unius ex voluntate nemine intercedente haereditatem capiat haeres.

Der Verf. fügt hinzu, Paulus wolle gar nicht davon

reden, inter quos esset interventum, sed an esset interventum; er wolle gar nicht lehren, daß Moses der Mittler zwischen Gott und dem jüdischen Volke gewesen sey: dies habe sich von selbst verstanden und sey hier fremd; sondern eben dies, daß das Gesetz ein Mittleres sey und weder zur Verheißung noch zur Erfüllung gehöre. Wenn Paulus sonst Mosen und Christum Mittler nenne, und beide in dieser Hinsicht einander gegenüberstelle — namentlich im Briefe an die Hebräer (der aber nicht paulinisch ist) und 2 Tim. 2, 5 —, so geschehe das in einem andern Sinne, μεσίτης sey hier der, qui voluntatis divinae declarationem ab Deo ad homines perferat. Wenn Christus nach Paulus vorzugsweise der Mittler sey, so erkläre sich eben daraus, warum er ihn im Galaterbriefe zum σπέρμα Abrahams mache und zum alleinigen Erben, zwischen dem und dem alleinigen Testator, nemlich Gott, keine Intervention statthaft sey, was Paulus eben in jener fraglichen Stelle sage.

Es ist hier nicht der Ort, in alle einzelne Momente dieser scharfsinnigen Exposition einzugehen. Nur folgende bescheidene Bedenklichkeiten erlaube ich mir: 1. Ich kann mich immer noch nicht überzeugen, daß Paulus in jener Stelle dem Gesetze den göttlichen Ursprung absprechen soll, und zwar deshalb, weil es ἐν χειρὶ μεσίτου gegeben sey, und in Beziehung auf Gott von keinem interventor die Rede seyn könne. Das Gesetz erscheint dem Apostel vielmehr überall als ein von Gott gegebenes und in der Entwicklung der göttlichen Heilsöconomie nothwendiges, als eine wahre Offenbarung Gottes, s. 3, 21—24. 2. Offenbar bezeichnet in der streitigen Stelle der Ausdruck μεσίτης ohne alle Zweideutigkeit, nicht ein Mittleres in der Zeit a), sondern, wie in allen übrigen Stellen,

a) Denn so heißt es p. 11: Nimirum, quod paulo ante in sepositis appellatione consulto fecit, eam, ut in alium signif-

diejenige Person, wodurch die Offenbarungen Gottes den Menschen vermittelt werden. Moses wird eben in dieser Hinsicht auch außer dem N. T. der Mittler genannt zwischen Gott und den Menschen. Wenn nun der Schriftsteller unmittelbar, nachdem er in diesem Sinne gesagt hat, daß das Gesetz durch einen Mittler gegeben sey, fortfährt ὁ δὲ μεσίτης u. s. w., so kann er den Begriff nur in diesem selbigen Sinne nehmen, also so, daß der Begriff Mittler eine Zweiheit, Zweitheiligkeit in sich schließe. Und, wenn er dann hinzufügt, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, so führt der logische Zusammenhang nicht darauf, daß bei Gott keine Mittlerschaft Statt finde, d. h. zwischen Gott und Gott, sondern nur darauf, daß Gott in der Mittlerschaft eine Seite sey. Der Verf. sagt ganz recht, es müsse dann heißen ὁ δὲ θεὸς ὁ εἷς. Aber eben weil hier Ausdruck und logischer Zusammenhang nicht in Uebereinstimmung sind, der Gedanke, auch wenn der Ausdruck richtig wäre, willkührlich abgebrochen und nicht ausgeführt ist, und weil der ganze Satz eben so müssig, als im Zusammenhange unverständlich ist, bin ich immer noch der Meinung, er sey eine lästige Glosse. Auch die hermannsche Erklärung genügt nicht. Sieht man aber den Aufwand von intrikatem Scharfsinne, den der berühmte Verf. aufbietet, um der Stelle irgend einen Sinn — und am Ende welchen? — abzuzwingen, so wird wenigstens das klar, daß er keine Ursache hatte, die Theologen wegen der Noth, die sie sich mit der Stelle machen, zu verspotten. Die Zeit wird lehren, ob die bloße Philologie geeigneter ist, das Kreuz wegzuschaffen, als das gesammte theologische Denken.

---

catum detorqueret, id ei hic nescio an imprudenti potius quam scienti in nomine interventoris acciderit, quod ambiguitate vocabuli deceptus sic posuit, ut, si severius exigimus, interventor intelligendus sit is, qui tempore medius est.

Ich muß wohl um Verzeihung bitten, daß ich einem kleinen Programme so viel Raum in dieser kurzen Uebersicht eingeräumt habe. Aber der Name des berühmten Verfassers wird es, wenn nicht rechtfertigen, doch entschuldigen. Die Exegese des N. T. verdankt mittelbar dem großen Philologen so viel, daß sie es nie vergessen darf und wird. — Wir Theologen pflegen es uns zu einer besondern Ehre zu rechnen, wenn es zumal so berühmten Philologen gefällt, zu uns herabzusteigen. Aber diese Bescheidenheit hat ihre Grenzen. Unmöglich kann man die stolze Zuversicht gut heißen, womit Hermann nach solchen Proben der Behandlung des neutestam. Textes besonders den Theologen, die er supranaturales nennt, von Seiten der Philologie einen Interventions-, ja am Ende Vernichtungskrieg ankündigt. Er schilt diejenigen, welche im Christenthum noch etwas mehr finden, als was Matth. 12, 31. 32. (soll wohl heißen 22, 37 ff., denn die Stelle von der Sünde wider den heiligen Geist wird Hrn. Hermann so wenig gefallen, wie manches andere) geschrieben steht, welche den christlichen Glauben in den Schriften der Apostel für das Licht der Welt halten, und sich mit einer verschwiegenen Gefühlspietät nicht begnügen. Gewiß ist die christliche Lehre sehr einfach, aber eben so tief. Das Evangelium ist mehr als Gesetz, und der Glaube mehr als ein stummes Gefühl! — Obscuranten, kindische und weibische Vernunfthasser, Fanatiker und Abergläubige mag er befehden, — der Krieg ist leicht und der Sieg heut zu Tage sehr wohlfeil. Aber er sollte wissen, daß jene ernstere und tiefere Theologie, welche die Arbeit des Denkens liebt und treibt, und der Weisheit von heute und gestern, meinetwegen auch von Kant, die Weisheit Christi und der Apostel vorzieht, — mit jener lucifuga natio nichts zu thun hat, und von jeher eine wahre Freundin und Bundesgenossin der Philologie gewesen ist. Die Philologen verstehen ihren Vortheil schlecht, wenn sie diese

Theologie mit ihren Gegnerinnen links und rechts vermischen und unter beliebigen Titeln verfolgen. Diese Theologie kennen sie nicht? Sie ist aber vorhanden und am Tage. Sie nehmen keine Notiz davon oder verstehen sie nicht? — Nun gut, so sollen sie auch nicht so in Bausch und Bogen darüber absprechen.

Zur Exegese des Briefes an die Kolosser vergleiche Dr. Schleiermachers Erklärung von Kol. 1, 15—20. in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 497 ff.

Von den Vorlesungen des sel. Dr. Flatt über die paulinischen Briefe sind erschienen die Vorlesungen über die Briefe an den Timotheus und Titus, nebst einer allgemeinen Einleitung über die Briefe Pauli. Nach dem Tode des Verf. herausgegeben, mit Anmerkungen und einer Darstellung der Untersuchungen über die Aechtheit und Abfassungszeit der Pastoralbriefe vermehrt von seinem Neffen, M. Christ. Friedr. Kling, Diaconus in Waiblingen. Tübingen 1831. 8.

Die Auslegungsweise von Flatt ist bekannt, s. Jahrg. 1830. S. 440 ff. Der Herausgeber hat durch die Anmerkungen und die ausführlichen Untersuchungen über die Aechtheit und Abfassungszeit der Pastoralbriefe der Arbeit einen besondern Werth gegeben. In diesen Untersuchungen werden die neueren Forschungen benutzt, die einzelnen Momente für und wider übersichtlich geordnet und beurtheilt, und so das Resultat gewonnen, daß sämmtliche drei Briefe ächt, daß 1 Timoth. und Titus um ein Beträchtliches vor AG. 28., und 2 Timoth. gegen Ende der einzigen römischen Gefangenschaft Pauli geschrieben seyen. Ich will den Streit nicht erneuern. Der zweite Timotheus und Titus sind mir unzweifelhaft gewiß und scheinen auch mir nicht nach der ersten römischen Gefangenschaft geschrieben zu seyn, eben weil mir eine

zweite mehr als problematisch ist. Aber was den ersten Brief an den Timotheus betrifft, so hat mich eine kürzlich wiederholte Lectüre von neuem bedenklich gemacht, und ich bin auf den Gedanken gerathen, ob nicht darin, obwohl eine paulinische Grundlage, spätere Zusätze und Erweiterungen aus kirchlichen Satzungen und Ordnungen, die man so gern apostolische nannte, wenigstens an apostolische anschloß, anzuerkennen seyn möchten. Namentlich möchte dies Cap. 3, 1 ff., 2, 8 ff., 5, 3 ff. der Fall seyn. Dieser Gedanke ist noch nicht ausgetragen und reif in mir. Ich behalte mir vor, ihn nach einiger Zeit weiter zu entwickeln und zu begründen. — Die angefügte Charakteristik des Apostels Paulus von Dr. Flatt hat manches Interessante, aber gerade eine solche mehr anatomische Charakteristik genügt jetzt nicht. Die Sache ist reif genug, um anders als in der Form von abgerissenen Observationen vorgetragen zu werden.

Während wir schon lange auf Dr. Bleek's Commentar über den Brief an die Hebräer vergebens warten, erscheint Dr. Kuinöls **Commentarius in Epistolam ad Hebraeos. Lips. 1831. 8.**

Die exegetische Methode und Art ist wesentlich dieselbe, wie in den früheren Werken Kuinöls. Aber unverkennbar ist die größere grammatische Strenge, die man früher vermißte. In den Prolegomenis erklärt sich der Verf. für diejenigen, welche den Brief nicht für paulinisch halten. Der Verf. sey ein unbekannter Judenchrist, ein Alexandriner, ein Schüler des Apostels Paulus. Die Vermuthung, daß Apollos der Verf. sey, sucht er dadurch zu widerlegen, daß die Tradition unter den Verfassern des Briefes Apollos gar nicht nenne, und daß der alexandrinische Verfasser auch ein jeder andere als Apollos seyn könne. Allein, wenn die Alten, welche doch eben auch nur Vermuthungen über den Verfasser hatten, auf den Apollos nicht kamen, was beweist das? Man kann frei-

lich sagen, bei solchem Mangel an Datis sey besser, nichts wissen zu wollen. Aber wenn doch, wie Bleek zeigt, gerade für Apollos so vieles spricht, warum soll man sich der Vermuthung entschlagen? warum nicht das Wahrscheinliche nehmen, wenn es sich darbietet? — Auch in Betreff der Leser, an welche der Brief ursprünglich gerichtet ist, enthält sich Dr. Kuinöl aller Vermuthung. Alles, was bisher darüber gesagt ist, hält nach seiner Meinung nicht Stich.

Der erste Brief Petri mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs, ausgelegt von Wilhelm Steiger. Berlin 1832. 8. Vergl. G. Seyler: Ueber die Gedankenordnung in den Reden und Briefen des Apostels Petrus. Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 44 ff.

Die Schrift von Steiger ist „dem theologischen Committee der evangelischen Gesellschaft in Genf" gewidmet, von welcher der Verf. jüngst als Professor an der neuen theologischen Facultät daselbst berufen ist. Der Verf. ist bekannt als entschiedener Gegner der rationalistischen und als eifriger Vertheidiger der ältern kirchlichen Theologie. Aus diesem Geiste ist die Auslegung des ersten Briefes Petri hervorgegangen. Das Eigenthümliche seiner Methode ist die Verbindung dogmatischer und praktischer Erörterungen mit den exegetischen Operationen. Ueberall dogmatische, zuweilen auch moralische und politische Porismata, und nie ohne gehörige Polemik! Man muß den Verf. wegen der fleißigen Benutzung früherer Auslegungen, und des gebildeten, oft sehr scharfen exegetischen Urtheils loben. Aber wenn jeder Commentator es sich zur Pflicht macht, gelegentlich nicht bloß den ganzen apostolischen, sondern auch kirchlichen Lehrbegriff mit allen Gegensätzen und praktischen Beziehungen zu erörtern, — wohin gerathen wir? Sollen wir wieder zurück in die Zeit, wo Humel, ein Prediger in Bern (Ende des 17.

Jahrh.), über den Brief an den Philemon sechs Alphabete theologischer Expositionen schrieb und darin die ganze Theologie abhandelte? Wer sieht nicht, daß auf die Weise die Exegese ihre eigenthümliche theologische Stellung verliert und über den vielen dogmatischen Ausläufereien (Excursionen) am Ende vergißt, zu Hause zu bleiben? Nicht zu gedenken der Geschmacklosigkeit und Weitschweifigkeit, die sich der exegetischen Darstellung zu bemächtigen drohet. Diesem ancien regime muß man sich aus allen Kräften widersetzen.

In der Einleitung waren wir begierig zu sehen, wie der Verf. das auffallende Verhältniß des ersten Briefes Petri zu dem Briefe des Jakobus und mehrern paulinischen Briefen, welches de Wette Einl. S. 328 ff. tabellarisch darstellt, erklären würde. Er leugnet zuvörderst, daß mehr als ferne und zufällige Aehnlichkeit der Gedanken und des Ausdruckes zwischen jenem Briefe und Jakobus Statt finde. Auch die verwandten Stellen der paulinischen Briefe beschränkt er. Nur die Stellen in den Briefen an die Epheser und Kolosser läßt er gelten. Dies allerdings auffallende Verhältniß erkläre sich aber, meint er, aus der Individualität des Petrus, Fremdes leicht aufzufassen und zu verarbeiten, und aus der Voraussetzung, daß Petrus die Briefe Pauli überhaupt gekannt und gelesen habe. Was das Letztere betrifft, so beruft er sich besonders auf 2 Petri 3, 15 ff. Aber die letztere Stelle beweist für den nichts, dem dieser Brief zweifelhaft ist. Mir ist es überhaupt sehr unwahrscheinlich, daß Petrus paulinische Briefe gelesen. Der Verf. meint, Markus könne der Mittelsmann gewesen seyn; er stimmt auch Hug bei, der es für wahrscheinlich hält, daß Petrus, als er an die kleinasiatischen Christen schreiben wollte, sich zuvor mit den paulinischen Briefen an dieselben bekannt gemacht habe. Aber das alles ist reine Vermuthung. Sieht man die fraglichen Stellen genauer an, so hätte der Verf.,

der die übrigen aus dem Wege räumt, auch von diesen recht gut sagen können, die Aehnlichkeit sey zufällig und unbewußt. Nach meiner Meinung ist die Aehnlichkeit als eine dem Petrus bewußte und auf Gebrauch der betreffenden Briefe beruhende überall oder nirgends anzuerkennen. Wird sie anerkannt, so scheint mir das Räthsel immer noch nicht gelöst zu seyn. — Was der Verf. über die Bezeichnung der Leser sagt, namentlich über den Begriff der christlichen Diaspora, dem stimme ich völlig bei.

Annotatio ad Epistolam Iacobi perpetua, cum brevi tractatione isagogica. Scripsit Matth. Schneckenburger, Philos. Dr. Ecclesiae Herimontanae Diaconus. Stuttg. 1832. 8.

Schade, daß diese Schrift lateinisch geschrieben ist. Der Styl ist unbeholfen und unerfreulich. Der Verf. entschuldigt sich selbst deshalb in der Vorrede. — Desto ausgezeichneter ist der Inhalt der Schrift. Einer sorgsamen und genauen, bei aller Kürze vollständigen, ja reichen Auslegung des Einzelnen folgen die Abhandlungen, die man einleitende zu nennen pflegt. In diesen ist der Verf. am eigenthümlichsten. Er hält den Brief für ächt und zwar für das Werk des Apostels Jakobus Alphäi, der als Sohn der Schwester der Mutter Jesu ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου genannt werde. Er sucht zu beweisen, daß der Brief sehr früh, nemlich vor der Apostelversammlung AG. 15., von Jerusalem aus an kleinasiatische Judenchristen geschrieben sey, und auf paulinische Lehre und deren Mißbrauch noch gar keine Rücksicht nehme. Es wird mir schwer, dem Verf. darin beizustimmen, da der Brief nach Inhalt und Form auf mich ganz den Eindruck einer spätern Zeit macht, in der das christliche Leben schon anfing, in Gegensätze zu verfallen. Aber ich verkenne das Gewicht der Gründe, welche der Verf. für seine Meinung anführt, gar nicht, und mache ganz besonders aufmerksam auf die gelehrte und scharfsinnige Art, wie der Verf. Cap. 2. den Statum lectorum internum et externum aus dem Zusammenhange

jüdischer Vorurtheile und Irrthümer der Zeit zu erklären sucht.

Ueber die Apokalypse begnüge ich mich, meinen Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur. Bonn 1832. 8. kurz anzuzeigen. Das Eigenthümlichste darin ist die Darstellung der apokryphisch-apokalyptischen Litteratur. Die Resultate der Forschung über die Apokalypse sind nicht neu, aber sie sind durch neue Forschungen gewonnen. Ich bekenne mich zu denen, welche die apostolisch johanneische Authentie des Buches aufgeben, seine Kanonicität aber unter den gehörigen Beschränkungen festhalten. Vielleicht ist die Geschichte der Auslegung der Apokalypse nicht ohne Verdienst, und der Versuch einer Theorie ihrer Auslegung und ihres Gebrauches, womit das Werk schließt, nicht unwillkommen. — Vergleiche den Aufsatz von Meyer: Vermischte Bemerkungen über die Apokalypse, in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 596 ff.

6.

Ich habe noch kurz diejenigen Schriften anzuzeigen, welche in mehr oder weniger unmittelbarer Beziehung zur Exegese des neuen Testamentes stehen, entweder als nächste Hülfsmittel dazu, oder als unmittelbare Ausflüsse daraus.

Vor allen gehört hierher der so eben erschienene Codex apocryphus Novi Testamenti. E libris editis et manuscriptis, maxime Gallicanis, Germanicis et Italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus. Opera et studio Ioannis Caroli Thilo, Phil. et Theol. Doctoris, huiusque in Academia Fridericiana Halensi Professoris. Tom. I. Lips. 1832. 8.

Man kann den apokryphischen Codex des N. T. als Schatten des kanonischen ansehen. Wie sehr die historische und linguistische Kritik, und eben so die Auslegung

des letzteren durch die Kenntniß des ersteren unterstützt wird, ist hinlänglich bekannt. Eine neue Ausgabe war längst Bedürfniß. Es ist schon ein Verdienst, ein solches Werk zu unternehmen. Die Ausführung entspricht allen billigen Erwartungen. Gleich ausgezeichnet durch gewissenhaften Fleiß, wie durch erfahrne und umsichtige Kritik, ist die neue Ausgabe ein ruhmwürdiges Denkmal der deutschen Theologie. Gerade dieser erste Theil, die apokryphischen Evangelien enthaltend, auch eine Darstellung des Evangeliums des Marcion nach Hahn, und eine Beschreibung und Untersuchung der in Beziehung auf das Evangelium des Johannes so sehr merkwürdigen Erscheinung in dem Codex Evang. Ioannei Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus, wovon zuerst der selige Bischof Münter Kunde gab, — ist für die Exegese und Kritik des N. T. von besonderer Wichtigkeit. Ich begnüge mich aber hier, die neutestamentlichen Exegeten auf das Werk aufmerksam zu machen.

Auf die Wichtigkeit Philo's für die Auslegung des N. T. macht von Neuem aufmerksam Wilh. Scheffer (in Acad. Marburgensi Philos. Dr. Theol. Lic. et Prof. P. E. Seminarii Philippini Maior) in seinen Quaestionibus Philonianis, Part. 1. de ingenio, moribusque Iudaeorum per Ptolemaeorum saecula. Marburgi 1829. 8. und Part. 2. de usu Philonis in interpretatione Novi Testamenti. Marb. 1831. 8. Hieher gehört besonders die Particula 2. Die Abhandlung zerfällt in folgende drei Capitel. Cap. 1. de aevo Christi, Apostolorum et Philonis, Entwicklung der entfernteren Beziehungen. Cap. 2. Christus, Apostoli et Philo, näher mit einander verglichen. Zuerst das Aehnliche, Verwandte, dann das Verschiedene. Das Resultat ist, es finde zwischen Philo und dem N. T. allerdings eine Analogie Statt, aber mehr nur, was das γράμμα, als was das πνεῦμα betrifft. Die Zusammenstellung: Christus: ὁ σωτήρ, τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Apostoli: ὑπη-

ρῖται Χριστοῦ, οἰκονόμοι τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ. Philo: σοφός, συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου — ist eben so wahr, als sinnreich. Cap. 3. folgt dann die nähere Bestimmung des usus Philonis in interpretatione N. T.; zuerst der usus historicus, dann grammaticus, dogmaticus und elocutorius (oder was die Methode und Art der Darstellung betrifft). Von allen Gebrauchsarten reichliche und passende Beispiele. Bei dem usus dogmaticus, der doch am Ende mit dem historicus zusammenfällt, sofern er genau genommen dogmenhistorisch ist, werden die drei Begriffe φῶς, πνεῦμα und ζωή näher erörtert. Wir loben die verständige Schrift besonders deshalb, weil sie, was augenscheinlich ist, nicht verkennt, nemlich bei aller Aehnlichkeit die Verschiedenheit zwischen Philo und dem neuen Testamente.

In einem ganz anderen Sinne ist August Gfrörers (Bibliothekars in Stuttgart) Kritische Geschichte des Urchristenthums 1. Bd. 1. und 2. Abtheilung; auch unter dem Titel: Philo und die alexandrinische Theosophie, oder von dem Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des Neuen Testaments. Stuttgart 1831. 8. geschrieben. — Das Buch gehört nur in so fern hieher, als es brauchbare Materialien und Zusammenstellungen für die Auslegung derjenigen Stellen und Seiten des N. T., welche mit der alexandrinischen, namentlich philonianischen Theosophie in Berührung stehen, enthält. Besonders beachtenswerth ist die Untersuchung des zweiten Theiles, worin der Beweis geführt wird, daß die Grundzüge der philonianischen Theologie viel älter seyen, als er selbst, daß sie längst in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet, und endlich, daß jene alexandrinische Theosophie bereits zur Zeit Jesu und der Apostel auch in Judäa einheimisch gewesen. Die Vorrede bezeichnet den Geist und die Absicht des Werkes, zum warnenden Erem-

pel der Zeit. Wenn nicht das Jahr 1831 darunter stände, so würde ich glauben, sie wäre zur Zeit Voltaires und seiner Genossen geschrieben und Uebersetzung irgend eines französischen Products der Art. Fortan rühme sich Niemand, wir hätten jene Zeit hinter uns. Der kurze Inbegriff der Geschichte des Christenthums, den der Verf. gibt, ist dieser: Die drei Lebensquellen oder Triebfedern des Christenthums — das, wie schon hier zu verstehen gegeben wird, aus der alexandrinischen Theosophie erwachsen ist — sind: Hoffnung, Furcht und Auctoritätsglauben. In der ersten Periode, in den ersten Jahrhunderten der Kirche, habe die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft, das sogenannte Jenseits, geherrscht und das Christenthum verbreitet und gehalten; in der zweiten, bis zur Reformation, die Furcht vor der Hölle, dem Teufel; in der dritten, bis auf die neueste Zeit, die Kraft der Gewohnheit. Wer kann das lesen ohne Aerger? Aber ohne Furcht liest es gewiß jeder. Die Widerlegung ist jedem Wort an die Stirn geschrieben. — Des Verf. Schuld freilich ist es nicht, daß das Christenthum noch bestehet. Erst wenn alle so kalt und historisch herzlos die große Erscheinung des Christenthums betrachten wollten, wie er, hat die Herrschaft des Evangeliums ein Ende. Aber so lange noch Menschenherzen schlagen, und redliche Wahrheitsforscher in der Geschichte unseres Geschlechts mehr finden, als eine Geschichte von Lüge, Thorheit und Unverstand, — hat es keine Noth. Der einst sprach, daß die Pforten der Hölle seine Gemeinde nicht überwältigen werden, wird, wie bisher, so ferner dafür sorgen, daß der Beweis des Geistes und der Kraft seinem Evangelium nicht fehle, und alle Kunst und Wissenschaft — selbst die feindselige und kalte — nur dazu dienen, sein Wort in seiner ewigen Wahrheit zu verherrlichen! — Vergl. über Philo Creuzers Abhandlung zur Kritik der Schriften des Juden Philo in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 3 ff.

Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen, aus rein biblischem Standpuncte entwickelt von Dr. Anton Theodor Hartmann. Hamburg 1831. Ein interessantes und in der Zeit nothwendiges Problem! Der gelehrte Verf. sucht es auf die Weise zu lösen, daß er in dem allgemeinen Theile, der eigentlichen Erörterung des Gegenstandes, in dem ersten Abschnitte von dem göttlichen Ansehn der kanonischen Bücher des A. T. vor und zu den Zeiten Christi und der Apostel handelt, die Folgen des jüdischen Glaubens an den göttlichen Ursprung des A. T. (oder eigentlich die Elemente dieses Glaubens) erörtert, und den Einfluß jenes Glaubens auf die geschichtliche und religiöse Auffassung des A. T. bestimmt. In dem zweiten größern Abschnitte beschreibt er die religiösen Anstalten und jüdischen Auslegungen des A. T. seit dem babylonischen Exile bis zur Zerstörung Jerusalems. Hier wird von der synagoga magna, dem synedrium magnum, den gottesdienstlichen Versammlungen der Juden, den Synagogen, der religiösen Erziehung der Juden, den öffentlichen Schulen nach dem babylonischen Exile, den Ergänzungen des biblischen Textes durch das mündliche Gesetz, und endlich von der grammatischen, der allegorischen, der typischen und kabbalistischen Interpretation des A. T. unter den Juden gehandelt. Der zweite oder der besondere Theil enthält kurze erläuternde Anwendungen der gewonnenen Resultate insbesondere auf die Lehre von dem Messias. Alles mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit, reicher Belesenheit in den Quellen und der neueren betreffenden Litteratur. Besonders schätzbar sind die Erörterungen der verschiedenen Interpretationsweisen der Juden, namentlich der typischen. Die archäologische Seite des Buches ist die bedeutendste. — Das einleuchtende Resultat ist, daß zwischen dem alten und neuen Testamente der innigste Zusammenhang Statt finde. Aber, obwohl

der Verf. hie und da in die inneren Momente dieses Zusammenhanges einzugehen bemühet ist, so gestehe ich doch, daß mir das Problem für das tiefere theologische Bedürfniß noch nicht genügend gelöst zu seyn scheint. Der Verf. hat mehr das Factum jenes innigen Zusammenhanges, als den Grund und die innere Nothwendigkeit desselben nachgewiesen. Geht man von dem neutestamentlichen Standpuncte aus, so scheint mir, daß die Grundbeziehung des neuen Testaments auf das alte die apologetische ist, d. h. es beruhet alles auf dem Gedanken der inneren Einheit und Zusammenstimmung der Offenbarungen Gottes. Diese Einheit und Zusammenstimmung mußte dem Juden nachgewiesen werden, wenn er sich von der Wahrheit oder Göttlichkeit des Christenthumes überzeugen sollte. Analog ist die neuere apologetische Beweisform, daß das Christenthum in Uebereinstimmung sey mit der allgemeinen oder Uroffenbarung in der Menschheit. Da die Juden diese vorzugsweise nur in der besondern Offenbarung des A. T. als factisch und rein entwickelt anerkannten, so mußte aller Beweis für die Wahrheit des Christenthums für sie auf das A. T. zurückgehen. Darin liegt etwas Nothwendiges und allgemein Gültiges, ein wesentliches Element des christlichen Glaubens noch jetzt. So weit ist nichts schwierig. Die Hauptschwierigkeit macht die besondere Art, wie im N. T. jener Gedanke ausgeführt und der Zusammenhang mit dem A. T. nachgewiesen wird. Wir finden, daß die neuere wissenschaftliche Auslegung des A. T. nicht selten und zwar mit Recht gegen die Deutung des A. T. im Neuen Protest einlegt. Die Frage ist, wie dieser Zwiespalt der neueren wissenschaftlichen Auslegung mit der mehr und weniger typischen und allegorischen im N. T. anzusehen, zu heben oder zu beseitigen sey? Diese Frage hat der Verf. in ihrer Schärfe und Bedeutung nicht erkannt und so ein Hauptmoment des Problems unaufgelöst gelassen. Unter-

geordnet, aber nicht minder wichtig ist die Betrachtung, wie namentlich der Apostel Paulus, obwohl er einen scharfen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Testamente aufweist, doch die Einheit und Uebereinstimmung beider festhält. Dies würde auf den Begriff des Unterschiedes zwischen der vollkommenen, vollendeten und der unvollkommenen und vorbereitenden Offenbarung geführt haben. Und nun, wenn gezeigt worden wäre, wie bei allem Gegensatze dieser Art doch eine höhere Einheit und Uebereinstimmung gedacht werden könne und im N. T. gedacht worden sey, würden diejenigen, welche etwas *einseitig* paulinisch den Unterschied des A. und N. T. verfolgen und übertreiben, widerlegt worden seyn. Wäre der Verf. von solchen Gesichtspuncten ausgegangen, so würde seine Untersuchung mehr Einheit, Uebersicht und Resultat gewonnen haben, und die einzelnen Theile hätten sich mit mehr Nothwendigkeit entwickelt.

In dem Anhange zum ersten Theile beurtheilt der Verf. die neueren hermeneutischen Theorien vom Standpunct des grammatisch-historischen Princips, wie es Keil bestimmt hat a).

---

a) Ich lasse es mir gern gefallen, daß mein Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte 1813. 8. S. 711. von dem Verf. für verfehlt und zur Begründung einer neuen hermeneutischen Theorie für ungenügend erklärt wird. Ich selbst halte die Schrift für eine Jugendarbeit, die ihre großen Mängel hat. Es hat ein Jeder das Recht, die darin versuchte Theorie aus dem Princip der christlichen Philologie zu bestreiten. Ich gebe auch gern zu, daß die Begründung des Princips in dieser Form mir nicht gelungen ist. Aber Wahres ist eben darin, daß die neutestamentliche Exegese eine wahre Philologie ist, nur in einer besonderen Modification, die ich die christliche nannte. Es ist aber genug, wenn man festhält, daß die Auslegung der heiligen Schrift, allgemein wissenschaftlich betrachtet, auf keinen andern Principien beruhe, als die Auslegung jeder andern Schrift des Alterthums, daß sie aber als eine theologische ohne christliche

Die Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament und zur Erklärung einiger schwierigen Stellen von Matthias Schneckenburger. Stuttgart 1832. 8. enthalten schätzbare Untersuchungen

---

Ueberzeugung von dem Worte Gottes in der Schrift und ohne lebendiges Interesse für die christliche Kirche nicht geübt werden könne. Aber wenn der Verf. sagt, ich hätte „die Wissenschaft der Hermeneutik von dem kirchlichen Glauben und einem schwärmerischen Gefühle, als sicheren Leitern, abhängig gemacht," so lasse ich mir das nicht gefallen, weil es nicht wahr ist, und ich so etwas weder jemals gedacht, noch geschrieben habe. Ich habe im Kampfe mit einer unlebendigen, gemein empirischen grammatisch historischen Auslegung, die darauf ausging, alle wesentlichen Ideen des N. T. als leere, äußere Zeitformen aus den Resultaten der Exegese zu verbannen, und die Schrift verstanden zu haben glaubte, wenn sie die äußere Schaale und die äußere Beziehung dargelegt hatte, — die Forschung aus der Tiefe des christlichen Geistes und die Nothwendigkeit geltend gemacht, die Schrift mit christlichem Glauben und ungetheiltem lebendigem Geiste auszulegen. Aber ist der christliche Glaube ein schwärmerisches Gefühl und eine kirchliche Orthodoxie? Und wie soll man verstehen, ich hätte beides in meinem Princip zusammengepackt, was doch ganz verschieden und sogar im Streit ist? Ich habe, indem ich die frühere kalte und kahle Art bestritt, hie und da zu heftig und mit jugendlichem Uebermuthe und Unerfahrenheit gesprochen. Aber nie ist mir der Unsinn, daß die Hermeneutik an einem schwärmerischen Gefühle und dem kirchlichen Glauben sichere Leiter habe, in den Kopf und in die Feder gekommen. Ausdrücklich habe ich das mystische und kirchliche, sammt dem dogmatischen Princip bestritten und verworfen. Hat der Verf. diese Stellen nicht gelesen? Er gesteht, daß ich hie und da der Wahrheit die Ehre gegeben, aber das soll nur in unbewachten Augenblicken geschehen seyn. Was für eine Kunst der Auslegung ist denn das? Was ich Wahres sage, ist mir wider Willen und Verstand entfallen, nur das Unwahre, ja Unsinnige habe ich mit wachem Verstande geschrieben! Heißt das einen Schriftsteller verstehen und ruhig beurtheilen? — Dies sind Worte der Nothwehr gegen ungerechte Angriffe. Was ich in meinem Buche Irriges wirklich gesagt habe, gebe ich hiermit gern Preis.

1. über die Chronologie der Leidenswoche. (Der Verf. setzt den Todestag Christi auf den 15. Nisan, d. h. 14. Abends bis 15. Abends, läßt Christum den 16., 17. und 18., also drei volle Tage, im Grabe ruhen, und nimmt an, daß Christus am 19. erstanden sey.) Vergl. damit Rauch über das letzte Paschamahl, die Zeitbestimmung desselben, des Lebens und des Todes Jesu, theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 537 ff. 2. Bemerkungen über das Verhältniß zwischen Matthäus und Lukas, in besonderer Beziehung auf de Wette's Einleitung. (Zum Vortheil des Lukas; Matthäus sey nicht selten abhängig von Lukas, willkührlich und unhistorisch pragmatisirend.) 3. Andeutungen möglicher Zweifel an dem apostolischen Ursprunge des Evangeliums Matthäi. (Eine Fortsetzung von Nr. 2.) 4. Uebersetzung und Erklärung von Matth. 11, 12 u. 19. (Vers 12.: Von Johannes des Täufers Tagen an bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, d. h. wird gewaltthätig behandelt, und Gewaltige, d. h. Feinde, rauben es weg, d. h. verhindern seinen Eintritt. V. 19. Und so ist die Weisheit von ihren eigenen Kindern [den Juden] gemeistert worden.) 5. Vom ungerechten Haushalter. (Der Hauptgedanke sey: die menschenfreundliche Anwendung des Guts, der Treue im Kleinen, Anvertrauten, welche zur Verwaltung des wahrhaftigen Eigenen fähig macht, — gegenüber der früheren eigensüchtigen Ungerechtigkeit.) 6. Das Evangelium Johannis und die Gnostiker. (Der Verf. erklärt daraus, daß Johannes sein Evangelium gegen gnostische Bestrebungen der Zeit gerichtet habe, die eigenthümliche Art der Auslassungen wichtiger Momente im Leben Jesu. Johannes habe ausgelassen, wovon er gnostische Mißdeutung gefürchtet habe. Ich kann mich nicht damit befreunden, weil mir der Zusammenhang des Evangeliums dafür viel zu einfach erscheint, und die Auslassungen sich anderweitig genügend erklären. Der Haupteinwurf, den man

dem Verf. machen wird, ist der, daß seine Erklärungsmomente von dem ausgebildeteren Gnosticismus, der die evangelische Geschichte schon gemißbraucht hatte, hergenommen sind, das johanneische Zeitalter aber nur die Keime desselben kennt.) 7. Die Pharisäer, Religionsphilosophen? oder Ascetiker? (Antwort: Ursprünglich entschieden das letztere, und auch das erstere nie als Pharisäer.) 8. Die Pfingstbegebenheiten. (Die gewöhnliche Erklärung, exegetisch die allein richtige. Versuch, die traditionelle Umgestaltung der ursprünglichen Begebenheit in die vorliegende Form zu erklären. Aber, da dies Bedenken hat, so wird auch versucht, das wunderbare Factum durch analoge Erscheinungen auf dem Gebiete des Somnambulismus denkbar zu machen. Verschieden von Olshausen wird das Wunder als ein Hörwunder dargestellt.) 9. Mildere Ansichten mehrerer Juden vom neu entstandenen Christenthume. (AG. 4, 38. 39. 23, 9. 19, 13 ff.) 10. Die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen. (AG. 14, 15—17. 17, 23 ff. Röm. 1. u. 2. werden als Hauptstücke der natürlichen Theologie des Apostels ausgelegt, und nach Vergleichung besonders mit ähnlichen Aussprüchen bei Philo wird behauptet, Paulus möge von der hellenischen Bildung in Alexandrien nicht unberührt geblieben seyn. Aber muß Paulus das alles von Andern haben und aus der Ferne?) 11. Bemerkungen über Röm. 8, 18 ff. (Die Tholucksche Erklärung von der Verklärung der Natur wird gerechtfertigt, besonders durch die Construction des Zusammenhanges. Aehnlich Usteri's Beitrag zur Erklärung der *κτίσις* Röm. 8, 19 ff. in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 835 ff.) 12. Uebersetzung und Erklärung von 2 Kor. 5, 1—5. (Paulus spreche hier von der Sehnsucht nach einem verklärten Leibe nach dem Tode des sinnlichen.) 13. Aphorismen über den Brief an die Epheser, mit besonderer Beziehung auf de Wette's Einleitung. (Das Hauptmoment

ist, daß der Brief — ein enkyklischer, an kleinasiatische Christen gerichtet — die Tendenz habe, die Hauptwahrheiten des Christenthums in der Form der kleinasiatischen Tiefkenntniß (wozu der sonderbare Ausdruck für das klare und bekannte Gnostik?) darzustellen, um den Erkenntnißtrieb vor Abirrungen, denen er leicht ausgesetzt war, zu bewahren, und ihn auf das Praktische hinzuleiten. Der Brief lag bei der Abfassung des Briefes an die Kolosser vor Augen, und ist in der römischen Gefangenschaft vor dem Briefe an die Philipper geschrieben, wie dieser vor denen an die Kolosser und den Philemon.) 14. Nachtrag über die kolossischen Verführer, vergl. Beilage zu des Verf. Schrift über das Alter der jüdischen Proselytentaufe. (Bewährung der Ansicht, daß die Irrlehrer jüdische Proselytenmacher waren. Vergleiche des Verfassers Aufsatz darüber in den Studien und Kritiken 1832. S. 840 ff.) 15. Der Brief an die Hebräer und der an die Laodicener. (Zum Theil für, zum Theil gegen die Hypothese von Stein, daß der Brief an die Hebräer der Kol. 4, 16. genannte Brief an die Laodiceer sey, vergl. Stud. und Krit. 1831. S. 910.) 16. Ueber die Abfassungszeit der Briefe an die Thessalonicher. (Gegen Schraders Ansicht, daß beide Briefe erst nach dem Briefe an die Römer geschrieben seyen; die Widerlegung ist sehr einleuchtend.) 17. Anfrage über 1 Timoth. 1, 3. (Der Verf. will lesen: *καθὼς παρεκάλεσά σε, προσμείνας ἐν Ἐφέσῳ, πορευόμενος* (oder *πορευόμενον*) *εἰς Μακεδονίαν, ἵνα παραγγείλῃς τισὶ κ. τ. λ.* So würde also Paulus an frühere ähnliche Aufträge bei der Reise des Timotheus nach Makedonien Apgsch. 19, 22. 23. 20, 1. erinnern. Soll einmal conjecturirt werden, so würde ich *πορευόμενον* vorziehen. Aber würde nicht Paulus in diesem Falle die Erinnerung bestimmter gefaßt haben? Ein *τότε* oder *πότε* im Vordersatz und Vers 18 ein *οὕτως καὶ νῦν* oder dergleichen würde nicht fehlen dürfen. Auch müßte man annehmen, daß die Instruction nach Makedonien kurz vor

der Abfassung dieses Briefes gegeben wäre. Sonst wäre die Erinnerung daran entweder gar nicht, oder ausführlicher gegeben. Wozu aber eine Erinnerung daran, da doch wohl der gegenwärtige Fall und das Verhältniß der neuen Instruction, die der Verf. doch auch auf die ephesinische Gemeinde bezieht, ganz anderer Art waren? Auch kann ich nicht glauben, daß Paulus, wenn er sagen wollte, was der Verf. wünscht, πορευόμενον von σέ durch einen Satz getrennt hätte, der, zumal in der Participialform, vor παρεκάλεσα, etwa mit einem ἐγώ verstärkt, stehen müßte.) 17. Die zwei schwierigsten Stellen des N. T. (Gal. 3, 20. Zuerst gegen Sacks Erklärung s. Stud. und Krit. 1831. S. 921.; dann eigene Erklärung, die darauf beruhet, daß Paulus in der Stelle dem Gesetz einen minderen Werth beilege, einen geringeren göttlichen Ursprung. Aber das ist unmöglich, oder Paulus müßte im Briefe an die Galater anders gedacht haben, als im Briefe an die Römer. Jede wahre Offenbarung Gottes ist im gleichen Maaße von Gott. Engel und Mittler sind auch im N. T. — Jakob. 4, 5. Mit Recht gegen Gebsers Erklärung. Der Verf. nimmt διὸ λέγει als erklärenden Gegensatz zu ἡ γραφὴ λέγει, und πρὸς φθόνον adverbialiter in der Bedeutung von eifersüchtig zu ἐπιποθεῖ, so daß der Sinn entsteht: Eifersüchtig liebt Gottes Geist, der in Euch wohnt, d. h. er will Euch ganz: Ihr sollt nicht getheilt seyn zwischen ihm und der Welt, nicht weltlich stolziren. — Ich könnte dieser Erklärung beitreten, denn der Mangel an einem entsprechenden alttest. Citate stört mich nicht. Aber φθόνος für ζῆλος will mir nicht einleuchten, und obwohl ich zugebe, daß πρὸς φθόνον adverbialiter und ἐπιποθεῖν ohne einen Accusativ des Objects stehen könne, so glaube ich doch, daß ein näher bestimmendes Verbum nicht hätte fehlen dürfen, und daß, da ἐπιποθεῖν mit πρός in der Bedeutung von contra verbunden werden kann, die Beziehung von πρὸς φθ. auf ἐπιποθεῖ in dieser Art die na-

türlichste ist. Auch hat der Verf. erst viele Zwischengedanken nöthig, um das folgende διὸ λέγει damit zu vermitteln. Dergleichen zum Theil ganz willkührliche Einschiebsel aber machen die Auslegung verdächtig. Ich kann mir nicht anders helfen, als daß ich die Stelle für corrupt halte.) 18. Ueber den theologischen Charakter und die Abfassungszeit des Briefes Jakobi. S. den lat. Commentar des Verf. 19. Scholien zum Briefe des Judas. (Der Verf. des Briefes ist der Apostel Judas. Scholien zu V. 4 — 11. 13. 14. 19. Der Brief ist nach Kleinasien geschrieben. Die Irrlehrer waren Juden, ähnlich wie die in Kolossä, aber Gegner der θρησκεία ἀγγέλων.) 20. Aphorismen über den Antichrist in Beziehung auf Apok. 13, 5—8 und 2 Thess. 2. 3. 4. (Der mehr reale, äußerlich geschichtliche Begriff des Antichrists in der Apokalypse sey mit der mehr ethischen Auffassung in den johann. Briefen vereinbar. Allerdings in der Entwicklungsgeschichte der neutestamentlichen Begriffe überhaupt; aber auch in einem und demselben — bereits geistig ausgewachsenen Schriftsteller? Der Verf. meint, Johannes der Evangelist finde ja schon im Leben Christi den Antichrist im Judas, 13, 2. 17, 12. Aber es fehlt der technische Ausdruck, und eben, weil der Evangelist den Begriff des Gegners Christi so viel allgemeiner faßt, als der Apokalyptiker, und jede bewußte Gegnerschaft gegen Christum als satanisch darstellt, ist sein Begriff vom Antichrist ein anderer, als in der Apokalypse. — Die Vergleichung der Stelle aus dem Psalterium Salomonis 8, 20 ff. und 2, 29 — 35. ist interessant und lehrreich für die Geschichte jenes Begriffes. Auch ist beachtenswerth die mehr mystische Richtung, daß in dem Antichrist der Teufel selbst erschienen sey. Vergl. Theodoret. Epitom. div. decr. 13. p. 300. und 4 Esr. 5.) — Ich kann dem Verf. nicht in allem beistimmen; ja ich bin meist anderer Meinung. Aber eigenthümlicher Geist und Gelehrsamkeit machen die Schrift zu den empfehlenswerthesten.

Dr. Schulz: Die christliche Lehre vom heil. Abendmahle, nach dem Grundtexte des N. T. 2te Aufl. 1831. 8. Der exegetische Werth dieser Schrift ist allgemein bekannt und anerkannt.

Die Lehre vom Abendmahle nach der Schrift. Ein exegetisch-historisch-dogmatischer Versuch; nebst Kritik aller von Anfang der Kirche bis auf die neueste Zeit darüber öffentlich bekannt gemachten Lehrmeinungen, der protestantischen Kirche zur Prüfung überreicht von Dr. Fr. W. Lindner, Prof. der Katechetik und Pädagogik in Leipzig. Leipzig 1831. 8.

Der Haupttheil der Schrift ist exegetischer Art. Außer den locis classicis über das Abendmahl werden gelegentlich auch andere Stellen des N. T., z. B. Joh. 1, 1 ff. erörtert. Er meint, Johannes habe nicht die Theosophen seiner Zeit zu gewinnen getrachtet, er habe die Einheit der Offenbarung des λόγος τοῦ θεοῦ im A. und N. Testam. nachweisen wollen. Darin scheint das Wahre angedeutet, aber nicht ausgeführt. Was des Verf. exegetische Ansicht von den das Abendmahl betreffenden Stellen anlangt, daß nemlich dasjenige, was Christus den Gläubigen im Abendmahle zur Speise der Seele gebe, nichts anderes sey, als die Vergebung der Sünden, so gestehe ich, nicht beistimmen zu können; der exegetische Beweis ist dem Verf. nach meiner Ueberzeugung nicht gelungen. Die Worte τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου u. s. w. sind zu mächtig.

Von der Schrift: **Baptismatis Expositio biblica, historica, dogmatica. Scripsit Conr. Stephanus Matthies. Berolini 1831. 8.** gehört hieher der erste (exegetische) Theil p. 9. — 156., worin der Verf. zuerst von der jüdischen Proselytentaufe, dann von der johanneischen und zuletzt der christlichen Taufe handelt, und was diese betrifft, die drei Momente, **institutio divina, forma,** und **finis atque**

effectus, beſonders betrachtet. Der Verf. iſt der Meinung, daß es vor Johannes und Chriſtus eine jüdiſche Proſelytentaufe gegeben habe. Er unterſcheidet eine frühere und ſpätere Taufe des Johannes; der erſteren zufolge taufte er auf den zukünftigen Meſſias, die letztere bezog ſich auf den erſchienenen, den Johannes der Täufer in Jeſu anerkannte, ſeitdem er Jeſum getauft hatte. Das Hauptmoment der erſten und urſprünglichen johanneiſchen Taufe ſey die μετάνοια, mit der Beziehung auf den kommenden Meſſias, geweſen, in der chriſtlichen, welche die Vollendung der Idee der Taufe enthalte, das Moment der Sündenvergebung und die Beziehung auf den dreieinigen Gott. Wie aber die johanneiſche Taufe ſchon in der jüdiſchen als innerer Keim, als verborgene innere Seite enthalten geweſen ſey, ſo ſey auch in der johanneiſchen Taufe die chriſtliche ſchon angedeutet, die Buße ſchließe als ihr poſitives Moment die Sündenvergebung in ſich und die Idee des kommenden Meſſias, worauf die johanneiſche Taufe ſich bezogen, ſey in der Trinitätsbeziehung der chriſtlichen Kirche nur zu ihrer vollen Wahrheit und Expoſition gelangt.

Die Methode des Verf. iſt auch in der Exegeſe die der hegelſchen Conſtruction. Aber richtig iſt der innere Fortſchritt des Inſtituts von ſeinen Keimen im Judenthume bis zur chriſtlichen Vollendung aufgefaßt.

# Anzeige-Blatt.

effectus, besonders betrachtet. Der V
daß es vor Johannes und Christu
lytentaufe gegeben habe. Er v
und spätere Taufe des Joha
taufte er auf den zukünftiger
sich auf den erschienenen, d
anerkannte, seitdem er Jes
ment der ersten und urs
die *μετάνοια*, mit der
sias, gewesen, in d
der Idee der Tauf
gebung und die
aber die johann
rer Keim, al
sey, so sey
schon ang
ment di
mende
gen,
zu

...ngangs der ...iligen Epos der ...c ein abgeschlossenes Ganze ...eigerung sich aus einander ent- ...ersetzung ist die Idee des christlichen die Natur des christlichen Gottesdien- ...eise dargestellt. Zugleich wird in der Vorrede ..., wie ein solches Werk neben ähnlichen die ver- ...ien der Prüfung und Vollendung durchgehen könne, ...s ein allgemeines nationales Werk hervorgehe. Hin- ...er vielbesprochenen Frage über die Behandlung des ...s, namentlich der älteren Lieder, sind feste Regeln beob- ... und von diesen selbst eine übersichtliche Rechenschaft abgelegt ...rden. Angehängt sind dem Werke erbauliche Nachrichten von den Liederdichtern, worin die Lieder, so weit ihre nach der Zeitfolge geordneten Verfasser bekannt sind, aufgeführt und diese wie jene kurz charakterisirt werden. Das Werk selbst zerfällt in zwei Theile: das Gemeinde-Gesangbuch und das Gebetbuch, welches außer den Gebeten auch diejenigen klassischen Lieder enthält, die sich mehr für den Privat- als den Gemeindegebrauch eignen. Dieses letztere folgt dem kirchlichen Gesangbuche Schritt für Schritt, und ist durchaus praktisch sowohl für die häusliche Erbauung, als die stille, oder vorbereitende oder begleitende, Andacht beim Gottesdienste eingerichtet. Wie die Lieder, so sind die Gebete nach dem streng durchgeführten Begriffe des Musterhaften oder Klassischen aus allen Theilen des evangelischen Schatzes, mit Benutzung des Vorzüglichsten aus dem Schatze der frommen Begeisterung aller übrigen christlichen Völker und Kirchen, ausgewählt, dabei aber eben sowohl Sorgfalt getragen, daß nichts Unevangelisches einschleiche, als daß keine ächt-biblische Auffassungs- und Darstellungsweise ausgeschlossen werde. Das Ergebniß ist: daß unser deutsch-evangelischer Lieder- und Gebetschatz der Kern und Mittelpunkt ist, an den sich

nschließt; daß ein nicht übermäßig starkes Gesangbuch
, — dieses Werk enthält 933 Nummern — welches
usterhafte aus den heiligen Gesängen aller Zeiten
ge; und daß in ihnen, wie in den Gebeten, eine
nde Harmonie aller christlichen Her-
e Uebereinstimmung der Offenbarung des al-
sich kund gibt. Endlich sind dem Werke
schöne, eigenthümliche und leicht singbare
er ältern Kirche — zum Theil von
— beigefügt, welche manche Lücken
sehr glücklich ausfüllen.
tlichen Vorstehern evangelischer Ge-
rn und Hausmüttern zugeeignet
heit eines solchen Kirchen- und
die Anschaffung zu erleichtern,
vereinten Bestrebungen dahin
geliefert werden könne, wel-
r kostbarer Druckart, auf
werden kann.
e, Anhänge, Register ꝛc.,
papier 2 Thlr. 20 Gr. Schreib-

---

n Halle ist so eben erschienen, und in
handlungen zu haben:

oluck, Consist.R. Dr. A., noch ein ernstes Wort
von Dr. Fritzsche in Rostock; als Beilage zu dessen zweiter
Streitschrift. gr. 8. geh. Preis 4 Gr.

---

Neue Verlags- und Commissionsartikel der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle, welche durch alle Buchhandlungen für beigesetzte Preise zu beziehen sind:

Aristotelia von Dr. A. Stahr. 2r Theil. Mit Zusätzen und Registern zum I. und II. Theile. Inhalt: I. Die Schicksale der Aristotelischen Schriften von Aristoteles bis auf Andronikos von Rhodos. II. Die vorhandenen angeblichen Briefe des Aristoteles. III. Ueber den Unterschied exoterischer und esoterischer Schriften des Aristoteles. IV. Sach- und Namenregister zum ersten und zweiten Theil. gr. 8. 1 Rthlr. 18 Gr. (1 Rthlr. 22½ Sgr.)

Auch unter dem Titel:

Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles. Von Dr. A. Stahr. Zweiter Theil.

Credner, K. A., Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. 1r Band, die Evangelien der Petriner oder Judenchristen. 2 Rthlr. 6 Gr. (2 Rthlr. 7½ Sgr.)

Dathe, J. A., libri historici Vet. Test. Josua, Judices, Ruth, Samuel, Reges, Chronici, Esra, Nehemia et Esther. Ex recensione textus hebr. et versionum antiquar. lat. versi notisque philolog. et crit. illustrati. Edit. IIa. 8maj. 2 Rthlr. 12 Gr. (2 Rthlr. 15 Sgr.)

**Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauche. gr. 8. Hamburg, im Verlage von Friedrich Perthes.**

Dieses Werk, die Frucht einer vieljährigen Forschung und Arbeit, hat eine doppelte Bestimmung. Eines Theils soll es Jedem, der für deutsche Sprache und Dichtung Theilnahme fühlt, den schönsten und während dreier Jahrhunderte allein ununterbrochen fortgebildeten Theil vaterländischer Poesie in seinem lebendigen Zusammenhange sowohl mit der Geschichte des deutschen Volkes und der evangelischen Kirche, als mit dem Ganzen der geistlichen Dichtung aller Zeiten und Völker anschaulich machen. Dann aber ist es auch anzusehen als Versuch eines praktischen allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs, und als Probegesangbuch, welches sowohl den kirchlichen Behörden, als den einzelnen Gelehrten, die sich mit dieser hochwichtigen Angelegenheit beschäftigen, übergeben und zur Beherzigung empfohlen wird. In dieser doppelten Beziehung schien eine solche Arbeit lange ein wahrhaft vaterländisches Bedürfniß zu seyn, und für beide Zwecke ist das Werk mit den erforderlichen Nachweisungen und rechtfertigenden Erklärungen ausgestattet, wie ein Aktenstück, das mit seinen Belegen zur Berathung den Berufenen vorgelegt wird. Es enthält in der Vorrede und ihren Anhängen eine Entwicklung des innern Zusammenhangs der Lieder des Gesangbuchs, als eines großen heiligen Epos der Nation, in vier Liederkreisen, deren jeder ein abgeschlossenes Ganze bildet und die in fortdauernder Steigerung sich aus einander entwickeln. Bei dieser Auseinandersetzung ist die Idee des christlichen Kirchenjahrs, so wie die Natur des christlichen Gottesdienstes auf eine neue Weise dargestellt. Zugleich wird in der Vorrede die Art entwickelt, wie ein solches Werk neben ähnlichen die verschiedenen Stadien der Prüfung und Vollendung durchgehen könne, damit daraus ein allgemeines nationales Werk hervorgehe. Hinsichtlich der vielbesprochenen Frage über die Behandlung des Textes, namentlich der älteren Lieder, sind feste Regeln beobachtet und von diesen selbst eine übersichtliche Rechenschaft abgelegt worden. Angehängt sind dem Werke erbauliche Nachrichten von den Liederdichtern, worin die Lieder, so weit ihre nach der Zeitfolge geordneten Verfasser bekannt sind, aufgeführt und diese wie jene kurz charakterisirt werden. Das Werk selbst zerfällt in zwei Theile: das Gemeinde-Gesangbuch und das Gebetbuch, welches außer den Gebeten auch diejenigen klassischen Lieder enthält, die sich mehr für den Privat- als den Gemeindebegebrauch eignen. Dieses letztere folgt dem kirchlichen Gesangbuche Schritt für Schritt, und ist durchaus praktisch sowohl für die häusliche Erbauung, als die stille, oder vorbereitende oder begleitende, Andacht beim Gottesdienste eingerichtet. Wie die Lieder, so sind die Gebete nach dem streng durchgeführten Begriffe des Musterhaften oder Klassischen aus allen Theilen des evangelischen Schatzes, mit Benutzung des Vorzüglichsten aus dem Schatze der frommen Begeisterung aller übrigen christlichen Völker und Kirchen, ausgewählt, dabei aber eben sowohl Sorgfalt getragen, daß nichts Unevangelisches einschleiche, als daß keine ächt-biblische Auffassungs- und Darstellungsweise ausgeschlossen werde. Das Ergebniß ist: daß unser deutsch-evangelischer Lieder- und Gebetschatz der Kern und Mittelpunkt ist, an den sich

das Uebrige anschließt; daß ein nicht übermäßig starkes Gesangbuch sich bilden lasse, — dieses Werk enthält 933 Nummern — welches das wahrhaft Musterhafte aus den heiligen Gesängen aller Zeiten und Völker vereinige; und daß in ihnen, wie in den Gebeten, eine tröstende und erhebende *Harmonie aller christlichen Herzen*; so wie die innere Uebereinstimmung der Offenbarung des alten und neuen Bundes sich kund gibt. Endlich sind dem Werke noch einige ganz besonders schöne, eigenthümliche und leicht singbare *Weisen*, besonders aus der ältern Kirche — *zum Theil von tausendjährigem Alter* — beigefügt, welche manche Lücken unsers reichen Melodienschatzes sehr glücklich ausfüllen.

Dieses Werk ist den christlichen Vorstehern evangelischer Gemeinden und christlichen Hausvätern und Hausmüttern zugeeignet und ihnen die wichtige Angelegenheit eines solchen Kirchen- und Hausbuches ans Herz gelegt. Um die Anschaffung zu erleichtern, haben Herausgeber und Verleger ihre vereinten Bestrebungen dahin gerichtet, daß das Werk zu einem Preise geliefert werden könne, welcher bei solcher Bogenzahl, in gedrängter kostbarer Druckart, auf schönem Papier als möglichst billig angesehen werden kann.

Das Werk ist, eingeschlossen Vorrede, Anhänge, Register ꝛc., 69 Bogen stark; der Preis auf Druckpapier 2 Thlr. 20 Gr. Schreibpapier 3 Thlr. 16 Gr.

---

**Bei Ed. Anton in Halle ist so eben erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:**

*Tholuck*, Consist.R. Dr. A., *noch ein ernstes Wort an den Dr. Fritzsche in Rostock*; als Beilage zu dessen zweiter Streitschrift. gr. 8. geh. Preis 4 Gr.

---

**Neue Verlags- und Commissionsartikel der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle, welche durch alle Buchhandlungen für beigesetzte Preise zu beziehen sind:**

*Aristotelia* von Dr. A. *Stahr*. 2r Theil. Mit Zusätzen und Registern zum I. und II. Theile. Inhalt: I. Die Schicksale der Aristotelischen Schriften von Aristoteles bis auf Andronikos von Rhodos. II. Die vorhandenen angeblichen Briefe des Aristoteles. III. Ueber den Unterschied exoterischer und esoterischer Schriften des Aristoteles. IV. Sach- und Namenregister zum ersten und zweiten Theil. gr. 8. 1 Rthlr. 18 Gr. (1 Rthlr. 22½ Sgr.)

Auch unter dem Titel:

Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles. Von Dr. A. *Stahr*. Zweiter Theil.

*Credner*, K. A., *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften*. 1r Band, die Evangelien der Petriner oder Judenchristen. 2 Rthlr. 6 Gr. (2 Rthlr. 7½ Sgr.)

*Dathe*, J. A., *libri historici Vet. Test.* Josua, Judices, Ruth, Samuel, Reges, Chronici, Esra, Nehemia et Esther. Ex recensione textus hebr. et versionum antiquar. lat. versi notisque philolog. et crit. illustrati. Edit. IIa. 8maj. 2 Rthlr. 12 Gr. (2 Rthlr. 15 Sgr.)

und wissenschaftlichen Bestrebungen aufnimmt und beurtheilt, einer entschieden günstigen Aufnahme zu erfreuen gehabt.

Hierdurch bestimmt glaubt nun die Redaction einem vielfach geäußerten Wunsche des Publicums nach Erweiterung der Tendenz *mit* Rücksicht auf die Bedürfnisse und Anfoderungen der Gebildeten aller Stände in so weit entsprechen zu müssen, daß sie mit Anfang des nächsten Jahres einen besonderen Artikel diesem Zwecke widmen wird.

Die Bedeutung und Wichtigkeit, sowie die Anlage und Durchführung des Planes in diesem Artikel wird Unterzeichneter in dem Vorworte, womit er den nächsten Jahrgang eröffnen wird, auseinandersetzen, woran sich dann zugleich die erste Abhandlung über den Gegenstand selbst anschließen wird.

Mit dieser Erweiterung des Planes dieser Zeitschrift glaubt die Redaction auch zugleich den Wünschen und Anfoderungen der praktischen Geistlichen in so fern entgegen zu kommen, als in dem gedachten Artikel die wichtigsten Punkte der Religion und Theologie in einer populären Darstellung entwickelt werden sollen. — Nebst dieser Erweiterung wird aber die Zeitschrift ganz ihre bisherige Tendenz und ihren Grundcharakter behalten.

In der äußern Form dagegen sieht sich die Redaction aus vielen Gründen bewogen, eine Aenderung eintreten zu lassen.

Da sich nämlich die Redaction gleich im Anfange die Aufgabe gestellt hat, die sie bisher fortwährend zu lösen bestrebt war, durch gründlich-wissenschaftliche Entwicklungen sowohl in Abhandlungen, als in Kritiken tiefer in die religiösen Wahrheiten einzudringen und sie allseitig zu umfassen; so mußte es geschehen, daß die dadurch nothwendig gewordenen größeren Abhandlungen und Kritiken bei der bisherigen Form der Zeitschrift zu sehr auseinander gerissen und zerstückelt wurden. Dießer Mißstand kann aber nur dann beseitigt werden, wenn der Ausdruck „Zeitung" wegbleibt. Dieses soll nun auch mit dem Anfange des nächsten Jahres geschehen und die Zeitschrift unter dem Titel: Religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland, fortgesetzt werden.

---

Die Redaction ersucht alle Buchhandlungen, welche ihren Verlag aus dem gesammten Gebiete der katholischen, wie protestantischen Theologie, und der Religions- und Moral-Philosophie in dieser Zeitschrift recensirt wünschen, die betreffenden Bücher an die Redaction nach Marburg einzusenden.

Dr. Sengler.

Die Fortsetzung dieser Kirchenzeitung, die sich seithero ganz besonderer Auszeichnung erfreute, erscheint nun vom Januar 1833 an im Verlage des Unterzeichneten in gr. 8. in monatlichen Heften à 7 Bogen, auf schönem Papier mit farbigem Umschlag. Der Jahrgang von 12 Heften kostet Rthlr. 4. 12 Sgr. oder fl. 8.

Mainz, den 1. November 1832.

F. Kupferberg.

---



und wissenschaftlichen Bestrebungen aufnimmt und beurtheilt, einer entschieden günstigen Aufnahme zu erfreuen gehabt.

Hierdurch bestimmt glaubt nun die Redaction einem vielfach geäußerten Wunsche des Publicums nach Erweiterung der Tendenz mit Rücksicht auf die Bedürfnisse und Anfoderungen der Gebildeten aller Stände in so weit entsprechen zu müssen, daß sie mit Anfang des nächsten Jahres einen besonderen Artikel diesem Zwecke widmen wird.

Die Bedeutung und Wichtigkeit, sowie die Anlage und Durchführung des Planes in diesem Artikel wird Unterzeichneter in dem Vorworte, womit er den nächsten Jahrgang eröffnen wird, auseinandersetzen, woran sich dann zugleich die erste Abhandlung über den Gegenstand selbst anschließen wird.

Mit dieser Erweiterung des Planes dieser Zeitschrift glaubt die Redaction auch zugleich den Wünschen und Anfoderungen der praktischen Geistlichen in so fern entgegen zu kommen, als in dem gedachten Artikel die wichtigsten Punkte der Religion und Theologie in einer populären Darstellung entwickelt werden sollen. — Nebst dieser Erweiterung wird aber die Zeitschrift ganz ihre bisherige Tendenz und ihren Grundcharakter behalten.

In der äußern Form dagegen sieht sich die Redaction aus vielen Gründen bewogen, eine Aenderung eintreten zu lassen.

Da sich nämlich die Redaction gleich im Anfange die Aufgabe gestellt hat, die sie bisher fortwährend zu lösen bestrebt war, durch gründlich-wissenschaftliche Entwicklungen sowohl in Abhandlungen, als in Kritiken tiefer in die religiösen Wahrheiten einzudringen und sie allseitig zu umfassen; so mußte es geschehen, daß die dadurch nothwendig gewordenen größeren Abhandlungen und Kritiken bei der bisherigen Form der Zeitschrift zu sehr auseinander gerissen und zerstückelt wurden. Dieser Mißstand kann aber nur dann beseitigt werden, wenn der Ausdruck „Zeitung" wegbleibt. Dieses soll nun auch mit dem Anfange des nächsten Jahres geschehen und die Zeitschrift unter dem Titel: Religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland, fortgesetzt werden.

---

Die Redaction ersucht alle Buchhandlungen, welche ihren Verlag aus dem gesammten Gebiete der katholischen, wie protestantischen Theologie, und der Religions- und Moral-Philosophie in dieser Zeitschrift recensirt wünschen, die betreffenden Bücher an die Redaction nach Marburg einzusenden.

Dr. Sengler.

Die Fortsetzung dieser Kirchenzeitung, die sich seithero ganz besonderer Auszeichnung erfreute, erscheint nun vom Januar 1833 an im Verlage des Unterzeichneten in gr. 8. in monatlichen Heften à 7 Bogen, auf schönem Papier mit farbigem Umschlag. Der Jahrgang von 12 Heften kostet Rthlr. 4. 12 Ggr. oder fl. 8.

Mainz, den 1. November 1832.

F. Kupferberg.

